RA

RAGIP PAŞA
2290

عقايد

﴿ حاشية سيلكوتى على الخيالى ﴾

الفها الفاضل المحقق اللامعى والكامل المدقق الالمعى عبدالحكيم بن شمس الدين العريف بسيلكوتى بين الفاضلين لحاشية المولى المحقق والالمعى المدقق احمد بن موسى الشهير بخيالى على شرح العقائد للعلامة الثانى سعد الملة والدين التفتازانى عليه رحمة من ربه الغنى

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 2290

نومرو
٢٦٥/٦

معارف عموميه نظارت جليله سنك ٦٠٠ نومرو وفى ٢٨ رجب سنه ١٣١٥ وفى ١١ كانون اول سنه ١٣١٣ تاريخلى رخصتنامه سنى حائزدر

درسعادت

R. 4
2642

١٣١٤

﴿ سيلكوتى على الخيالى ﴾

نرور
٢٦٥/٦

بسم الله الرحمن الرحيم

يامن تقدّست ذاته عن احاطة الافكار * وتنزهت صفاته عن ادراك الانظار * نحمدك حمدا نضرت فى رياض القدس زهراته * وانتشرت فى محافل الانس نفحاته * ونصلى على من ولى من فوق مايسعه الافهام * واولى مالا يحيط به الاوهام * وعلى آله الذين هم كسفينة نوح عليه السلام من ركبها نجا * واصحابه الذين هم كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى ﴿ وبعده ﴾ فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين ان شرح العقائد النسفية للملك القمقام * والقرم الهمام * العالم الربانى * سعد الملة والدين التفتازانى * لكونه خير منتجب ومنتخب قد اشتهر بين الفحول * وتناولته ايدى القبول * فاماطوا عنه الغواشى * وكتبوا عليه الحواشى * ثم ان منها ماعلقه الفاضل المحقق * والالمعى المدقق * المولى الفاضل الخيالى للطف معانيه * وحسن مبانيه * قد امتدّت عليه اعناق الخواطر * وسهرت لاجله اعين الدياجر * لكن ماأتوا بما يروى الغليل * او يشفى العليل * لما ان ابكاره آبية عن خطبة كل عازب * ومخدراته محتجبة لاتنجلى لكل طالب * فصرفت برهة من عنفوان الشباب فى حل مبانيه * وانتهبت فرصة عن اعين الزمان لتحقيق معانيه * فقيدت اوابده * وآنست شوارده * وحققت مقاصده * وبينت مصادره وموارده * آخذا بضع

القاصرين * ومجيبا عن شبهة الناظرين * فجاء بحمد الله تعالى موافقا للمأمول * وتم بعونه تعالى مطابقا للمسئول * ثم الحقته بخزانة من تقلد بايادية كواهل الاحسان * وازال بكرمه الضنة عن الزمان * عمر رباع الخافقين بحسن معدلته * وشمل شمل الخلائق بلطف سلطنته * وهو النير الاعظم المرتقى فى مدارج السعادة * والسعد الاكبر المسعود بتاج الخلافة * مالك رقاب الملوك * الجامع بين السلطنة والسلوك * مؤسس مقاصد الفضل والعلم * ومرصص قواعد الجود والحلم * مجاهد الكفرة واهل العناد فى الله تعالى حق الجهاد * وجاعلهم حرز السباع فى البوادى والوهاد * مرجومين بقذف النبال والرماح الهواطل * هتف الهاتف ﴿ قل جاء الحق وزهق الباطل ﴾ مربى العلماء والصلحاء * حامى الملة الغراء * المؤيد بجنود من عند الله الاله المجازى ابو المظفر شهاب الدين شاه جهان بادشاه فهو الذى يتولاه روحانية سيد المرسلين بالتربية والتكميل بغير الوسائط * لما فيه من صفات السر من التعطيل والتبطيل الذى هو اجل الروابط * فله الرعاية الكبرى من حضرته * والعناية الوفرى من دولته * ولقد تأسى بهداية فى جميع الاحوال * حتى نودى من وراء سرادقات الجلال * ما اوتى احد مثل ما اوتيت عطاء من ربك بما اورثت فهو الملك المولى القائم على القلب المجتهدى الاوحدى * المستعد بترويج الدين الاحمدى * ثم من التجا الى جنابه فقد حاز شرفا عليا * ومن صدف عنه لم يجد نصيرا ولا وليا * لازالت عتبته ملتزم الاكابرة * وسدته مستلم شفاه الجبابرة * اللهم يالطيفا بالعباد * ويارؤفا يوم التناد * ارزقه الاستقامة والسداد * (قوله الحمد لمستأهله) اى لمستوجبه فى الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولا تقل مستأهل والعامة تقوله لكن فى القاموس استأهله استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهرى باطل وقال القاضى فى تفسير الفاتحة لا يستأهل لان يحمد الخ * فان قلت اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المستأهل فى اسماء الله تعالى * قلت اراد به المعنى الوصفى العام ذهابا الى انحصاره فى ذاته لا لذاته المخصوصة كما عبر عن ذاته بما فى قوله تعالى ﴿ والسماء وما بنيها ﴾ قصدا الى الوصف اى شئ اتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة او اعتبر ورود احد المترادفين مورد الآخر وقد ورد فى الحديث اهل النعمة والفضل والثناء الحسن او اختار مذهب القاضى من انه اذا اتصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم النقص وفيهما نظر (قوله والصلوة) فعلة من صلى اذا عاد وهو اسم

يوضع موضع المصدر تقول صليت صلوة ولا تقول تصلية والتصلية *
درود فرستادن * و(السيد) من ساد قومه يسود سيادة * مهترشدن
فعيل جمع على سادة كسرى وسارة ولا نظير لهما يدل على ذلك انه جمع على سيائد
بالهمزة مثل تبيع وتبائع وقال البصريون فيعل جمع على فعلة كأنهم جمعوا
سائدا كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس كجيد والقياس
بلاهمزة كذا فى الصحاح (وآله) قيل اتباعه وقيل امته وقيل اهل بيته وقيل
آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل اهله الذين حرمت عليهم الصدقة وفى رواية
انس سئل النبى صلى الله عليه وسلم من آل محمد قال ﴿ كل مؤمن تقى ﴾ كذا
فى الشفاء (والصحب) جمع صاحب كركب وراكب من صحب يصحب
صحبة وصحابة بمعنى صحبت كردن * ويارى كردن * والمراد هم الذين طالت
صحبتهم مع الرسول عليه السلام مسلمين وقيل بشرط الرؤية وقيل هم
مسلمون رأوا النبى عليه السلام فذكرها بعد الآل تخصيص بعد تعميم او تعميم بعد
تخصيص (**قوله** والسبل) جمع سبيل وهو الطريق يذكر ويؤنث قال الله تعالى
﴿ قل هذه سبيلى ادعو ﴾ وقال الله تعالى ﴿ وان يروا سبيل الغى يتخذوه سبيلا ﴾
والمراد بها سننه وآدابه واخلاقه (فدونك) جواب اما باعتبار الاخبار
والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ اوظرف بمعنى قدامك و (النبراس)
بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح فعلى الاول منصوب على المفعولية
وعلى الثانى مرفوع على الابتداء (ايها السارى (٢)) من السراية بمعنى * شب
رفتن * من حدّ ضرب منادى بحذف حرف النداء وقع معترضا شبه طالب
اسرار العقائد النسفية بدون هذا الكتاب بالسارى فى ظلمة الليل فى تحيره وعدم
الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح فى كونه آلة الاهتداء ثم استعمل
لفظ المشبه به فى المشبه ويجوز ان يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة
(كتاب) خبر مبتدأ محذوف اى هو كتاب والجملة استيناف لبيان كونه
نبراسا و (المكامن) جمع مكمن من كمن كمونا اذا اختفى ووصفه (بالخفية) للمبالغة
اى المواضع الخفية غاية الخفاء و (الاوان) الحين والجمع آونة كزمان وازمنة
و (الدعة) السكينة و (الجادة) بالجيم وتشديد الدال معظم الطريق و (الايجاز)
كوتاه كردن سخن * و (التعمية) عميت معنى البيت تعمية * پوشيده كردن * ومنه
المعمى من الشعر واصله عمى الامر اذا التبس و (الالغاز) من الغز فى كلامه اذا عمى
مراده والاسم اللغز والجمع الغاز و (حمت) على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره

(٢) هكذا وقع فى نسخ السيلكوتى بتأخير الجملة الندائية عن قوله النبراس وهو مع مخالفته لنسخ الحاشية مخالف لرعاية السجع كما لايخفى على الناظر المستمع قاله مصححه

طاهر القنوى

(حول)

حول الشئ يحوم حوما وحومانا اى دار و (ما) مصدرية (رمت) من رام
يروم روما طلب عطفه عليه واراد (بالشين) المسائل الحالية بالدلائل و (بالسين)
الخالية عنها على ما ذكره قدس سره فى حواشى المطالع اواراد الحرف
المنقوطة وغير المنقوطة بذكر الخاص وارادة العام والمعنى حين مارمت
تصحيح الفاظه حرفا حرفا من سقم اللفظ والمعنى وفى (الحقته) اشارة الى
ان فى خزانته نفائس اخرى هذا الكتاب من ملحقاتها وتوابعها وفى بعض
النسخ اتحفته وهو تصحيف اذ الاتحاف لايكون الا فى خزانة ولو سلم
فالواجب اتحفت به بزيادة الباء فى الصحاح التحفة ما اتحف به الرجل من البرّ
و (العلى) الرفعة والشرف فان ضمت قصرت وان فتحت مدّت (المثل)
بفتح الميم والثاء المثلثة الصفة اقتباس من قوله تعالى ﴿ وله المثل الاعلى
فى السموات والارض ﴾ (الصاحب) مطلقا الوزير لانه يصاحب السلطان
(الدستور) بضم الدال فارسى معرّب وهو الوزير الكبير الذى يرجع
فى احوال الناس الى مايرسمه واصله الدفتر الذى جمع فيه قوانين الملك
وضوابطه (يطوى) على صيغة المجهول من الطى بمعنى * درنورديدن *
من حدّ ضرب (الفج) بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع
بين الجبلين (العميق) ذو العمق وهو قعر البئر والفج الوادى وفى اختيار
الفج اشارة الى كثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق (يستقبله)
من الاستقبال * پيشوا شدن (الآمال) جمع امل وهو الرجاء عبر عن ذوى
الآمال بالآمال اشارة الى انهم لاعتمادهم على مكارم اخلاقه يصيرون حين
التوجه الى بابه انفس الآمال (السحيق) البعيد (باهت) من المباهاة
وهى المفاخرة و (التيجان) جمع التاج و (الهامة) الرأس والجمع هام
و (الحلل) جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام * ازار ورداء * شبه التيجان
والحلل باشخاص ذوى مفاخرة بسبب كمالاتهم على طريق الاستعارة بالكناية
واثبت لها المباهاة تخييلا والمقصود ان الوزارة والامارة قد استقرّ
فى مقرّه وكملت بذاته ولعل وجه جمع تيجان والحلل اشارة الى حيازته
جميع وجوه الوزارة والامارة (ولى) فعيل من الولاية من حدّ حسب
فى التاج * الولاية والى شدن * والنعت والى وفتح الواو حينئذ هو الوجه ويجوز
كسرها * الولاية دوست شدن * والنعت ولى وكسر الواو حينئذ وهو الوجه
ويجوز فتحها فعلى هذا الصواب والى لكن ذكر فى شرح المواقف

فى الاسماء الحسنى الولى النصير وقيل هو بمعنى المتولى للامر و القائم به ﴿ الايادى ﴾ جمع الايدى جمع اليد بمعنى النعمة ﴿ فالنعم ﴾ عطف تفسيرى له شبه هيئة تربيته للعلماء و ترويجه للعلوم و حفظهما عن الضياع بهيئة من اخذ يد آخر عند المزلقة و حفظه عن الوقوع فيها فقوله آخذ ايدى العلماء و العلوم استعارة تمثيلية ﴿ الوية ﴾ جمع اللواء بكسر اللام ممدودا العلم الصغير ويقال له البيراق وفى اختيارها على الاعلام اشارة الى انصابه مراسم الشرع صغيرها و كبيرها ﴿ والرسوم ﴾ جمع رسم وهى العلامة عطف تفسيرى لالوية ويجوز ان يخص اى الاول بما هو شعار الاسلام ﴿ حائز ﴾ بالحاء المهملة و الزاء المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه يحوزه حوزا و حيازة و ﴿ المآثر ﴾ جمع مأثرة بفتح الثاء وضمها وهى المكرمة لانها تؤثر اى تذكر و يؤثرها قرن عن قرن يتحدثون بها ﴿ والمفاخر ﴾ جمع مفخرة بفتح الخاء وضمها المأثرة فهو تكرير الاول من غير لفظه للتقرير ويجوز ان يراد بالاول المكارم الحسبية و من الثانى النسبية يقال فخرته افخره فخرا اذا كنت اكرم منه اباو اما ﴿ الاول والآخر ﴾ بدل عن الرياسات و اللام عوض عن الضمير اى حاوى اول الرياسات وآخرها وهو كناية عن احاطته بجميعها و ﴿ المدارج ﴾ جمع مدرجة بفتح الميم وهى المذهب والمسلك ﴿ النقاد ﴾ فعال للمبالغة من نقدت الدراهم اذا اخرجت عنه الزيف و ﴿ المعارج ﴾ المصاعد جمع معرج من عرج فى الدرجة ارتقى و ﴿ الوقاد ﴾ المشتعل من حد ضرب ﴿ الطوق ﴾ بفتح الطاء وسكون الواو الوسع والطاقة وقوله ﴿ بل عن حد الامكان ﴾ اغراق خارج عن حد الامكان ﴿ الدلالة ﴾ راه نمودن و ﴿ الصيت ﴾ الذكر الجميل الذى ينتشر فى الناس واصله من الواوى انقلبت لانكسار ماقبلها كأنهم بنوه على فعل بكسر الفاء للفرق بين الصوت المسموع و بين الذكر المعلوم و ﴿ صيت جلاله ﴾ فاعل يدل و ﴿ الوهم ﴾ مفعوله وما فى ﴿ ماخيل ﴾ نافية والخيل والخيلة * پنداشتن و ﴿ طيف الخيال ﴾ مجيئه بالنوم يقال طاف الخيال يطيف طيفا ومطافا والخيال * صورتى كه بخواب بيينند * و ﴿ السامى ﴾ اسم فاعل من السمو وهو العلو و ﴿ الناظورة ﴾ مبالغة فى المنظور و ﴿ الديوان ﴾ صاحب الدفتر المذكور واصله ذلك الدفتر من دوّنت الكتاب جمعته وقرنت بعضه الى بعض يعنى ان الوزراء ينظرون اليه دائما مترقبين لما يأمرهم وقد يقال وهو مبالغة فى الناظر بمعنى الحافظ فالديوان بمعنى الدفتر كذا فى حواشى المطالع ﴿ آصف ﴾ علم وزير سليمان عليه السلام استعارة

﴿ للممدوح ﴾

للممدوح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزيرا عظيما نافذ الحكم جامعا لمحاسن الافعال ومكارم الاخلاق ﴿ طرا ﴾ بضم الطاء و تشديد الراء المهملتين اى جميعاً والضمير فى ﴿ به ﴾ راجع الى كونه محمودا ﴿ اهل الفضل ﴾ فاعل كفى والباء زائدة و ﴿ برهان ﴾ مفعوله ويجوز عكسه والباء حينئذ ليست بزائدة كما فى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿ كفى بالمرء اثما ان يحدث بكل ماسمع ﴾ والباء فى ﴿ بكماله ﴾ اما للملابسة فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدأ المحذوف اعنى هو او للسببية و ﴿ فى الاوج ﴾ حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن و ﴿ بدر ﴾ خبر المبتدأ المحذوف اى هو ملتبساً بكماله او بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر فى الاوج و ﴿ الزاخر ﴾ بالزاء والخاء المعجمتين والراء المهملة من زخر الوادى اذا امتدّ جدا وارتفع و ﴿ النوال ﴾ العطاء والباء كما عرفت فى بكماله ﴿ فى كل علم ﴾ متعلق بمتبحر يقال تبحر فى العلم اى تعمق وتوسع و ﴿ فى فن ﴾ متعلق بحياله اى بازائه و ﴿ عالم ﴾ بفتح اللام اى له من الحلم مابكل العالم ﴿ سحبان ﴾ اسم رجل من بنى وائل كان لسينا بليغا يضرب به المثل فى البيان ﴿ عى ﴾ على وزن فعل من يعجز عن افادة المراد من العى وهو خلاف البيان وقد عى فى منطقه وعيى ايضا فهو عيى على وزن فعيل وعى على وزن فعل و ﴿ معن ﴾ بفتح الميم وسكون العين المهملة معن بن زائدة الشيبانى كان اجود العرب و ﴿ البليغ ﴾ من البلوغ وهو الوصول من حد نصر و ﴿ البخل ﴾ ضد الجود و ﴿ الافضال ﴾ الاحسان و ﴿ التدبير ﴾ فى الامر ان ينظر الى مايؤل اليه عاقبته ﴿ الثاقب ﴾ المضئ ترك مفعول يبذل قصدا الى التعميم ﴿ ليس يمسك ﴾ لفظة مؤكدة له ولذا ترك العطف ﴿ فكانما الفاظه من ماله ﴾ فى حق الانتفاع والبذل وفيه اشارة الى ان انتفاع الناس بماله وبذله اياه امر مقرر لاريب فيه و ﴿ التزاحم ﴾ بنوحى كردن ﴿ الوجنات ﴾ جمع وجنة مثلثة الواو وساكنة الجيم ماارتفع من الخدين ﴿ متبرقع ﴾ اسم فاعل من تبرقع اى لبس البرقع وفى جعل افعاله مطلقاً برقع الانوار اشارة الى ان جميع افعاله جميلة ﴿ فشا ﴾ ماض من الفشو * پراكنده شدن * من حد نصر وترك المتعلق للتعميم ﴿ الغرة ﴾ بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم وغرة كل شئ اوّله واكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية وتخييلية وعلى الثانى حقيقة والمقصود دعاؤه باحتياج الغير اليه دائما وفيه من المبالغة مالا يخفى ﴿ مدين ﴾ قرية شعيب عليه السلام ﴿ والمآرب ﴾ جمع مأربة وهى الحاجة واضافة المدين اليه من قبيل لجين الماء والماء والسقى ترشيح لذلك التشبيه

و ﴿ الامة ﴾ الجماعة وضمير ﴿ منه ﴾ للماء وفيه تلميح الى قوله تعالى ﴿ ولما ورد ماء مدين وجد عليه امة من الناس يسقون ﴾ ﴿ فان رفعه ﴾ عطف على الحقنه و ﴿ السماك ﴾ كوكبان نيران من الثوابت السماك الاعزل والسماك الرامح واضافته الى القبول كلجين الماء وكذا ﴿ كوكب الامل ﴾ ولا يخفى مافى ذكر السعادة والكوكب والبرج والشرف من لطافة التلازم الشعرى ﴿ والله ولى الاعانة وكفى به وكيلا ﴾ جملتان انشائيتان لانشاء الاستعانة به تعالى والتوكل عليه اورده دفعا لما يوهم ماسبق من التجانه فى حصول الامل الى قبول الممدوح كتابه * رب يسر بالخير ﴿ **قوله** النحرير ﴾ فى الصحاح النحرير العالم المتقن ونقل عنه النحرير البليغ فى العلم كأنه ينحر الشئ علما وعملا وقد يقال نحرت كتاب كذا علما اى علمته حق العلم كذا ذكره الجاربردى فى شرح الكشاف ومايقال انه لفظ يونانى فغير ثابت انتهى يعنى ان النحرير بالمعنى المذكور مأخوذ باعتبار اصل اللغة من النحر وهو فى اللبة مثل الذبح فى الحلق والمناسبة الغلبة وانما قال كأنه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم النحرير بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان المأخوذ فى النحرير ليس الا كمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم وتكراره فان الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بهما ﴿ **قوله** عامله الى آخره ﴾ اى جازاه على عمله المعاملة ههنا بمعنى العمل اختارها للتعدية والمبالغة متلبسا بلطفه سمى جزاء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بنى منه صيغة المفاعلة والخطير ماله قدر كذا فى الصحاح ﴿ **قوله** بعد ماتيمن بالتسمية ﴾ كلمة مامصدرية وفى زيادة لفظة التيمن اشارة الى ان المتعلق الحقيقى للباء فى بسم الله متروك اعنى متلبسا ومتبركا وماقيل ان متعلق الباء ابتدئ ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع المفعول لابتدئ بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتدئ كذا افاده الشارح فى حواشى التلويح ووجه ذلك بان المقصود التبرك فى تصنيف الكتاب كله باسم الله لا بمجرد اوّله ﴿ **قوله** فى تعقيب الى آخره ﴾ اى فى ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء هو المعقب * فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ماتيمن بالتسمية مستدركة * قلت ربما يتوهم من ذلك ان النكات انما هى فى ايراد الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة وان تلك النكات انما هى فى ايراد

التحميد بعد التسمية واختياره على شئ آخر من غير ان يكون لذكر التسمية مدخل اذ يجوز ان يكون معنى العبارة المذكورة * قال الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر لكذا على ماقاله الفاضل الهروى فى حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله انه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر الى آخره ولا خفاء فى ان الاجماع لم ينعقد على انه لابد من ذكر الحمد لله بعد التسمية ولا يذكر بعدها امر آخر بل على انه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على مايدل عليه كلام الشارح فى التلويح وان ليس الامتثال بالحديثين فى ذكر الحمد دون امر آخر بل فى ذكرهما * قال المحشى المدقق انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية لانه لا اقتداء فى تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن فى حق الملك المجيد * اقول ذكر الفاضل البيضاوى فى تفسير الفاتحة بعد حمل الباء فى التسمية على الملابسة هذا اى التسمية ومابعدها الى آخر السورة مقول على السنة العباد فعلى هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد فى الكلام المجيد بدون لزوم التيمن فى حق الملك المجيد * ثم لا يخفى على ذى فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فان التعقيب اسلوب الكتاب المجيد ومما انعقد عليه الاجماع وان لم ينعقد على ذكرهما وفيه امتثال بحديثى الابتداء فلا حاجة الى ماقيل ههنا امور ثلثة * احدها الابتداء بالتسمية * والثانى تأخير التحميد عن التسمية * والثالث جمع التسمية والتحميد وفى الاول عمل بما شاع وفى الثانى اقتداء باسلوب الكتاب وفى الثالث امتثال بالحديثين وبما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحميد بعد التسمية على مافعله بعض المصنفين خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال فمدفوع لانه صرح بعض شراح البخارى بان فى صحة حديث التحميد مقالا فلا يصلح للحجة وقد وقع كتب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى الملوك وكتبه للقضاة مفتتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الامام النووى فى اول شرح مسلم انما بدأ بالحمد لحديث ابى هريرة رضى الله تعالى عنه ﴿ كل امر ذى بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو ابتر ﴾ وفى رواية (بالحمد فهو اقطع) وفى رواية (اجذم) وفى رواية (بذكر الله) وفى رواية (بسم الله الرحمن الرحيم) ثم ذكر فى باب كتابه صلى الله تعالى عليه وسلم الى هرقل(٣) بالتسمية فقط فعلم ان المراد بالحمد ذكر الله تعالى لانه صلى الله تعالى عليه وسلم صدر الكتاب

(٣) هرقل بكسر الهاء وفتح الراء روم پادشاهى (اخترى)

بالتسمية دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه فى الخطب دون الرسائل والوثائق ولان الحمد حقيقة ليس الا اظهار صفات الكمال وهو حاصل فى التسمية * واعترض الفاضل الجلى على هذا الوجه بانه انما يتم لوكان عبارة الحديث بحمدالله واما اذا كان بالحمدلله على ماسمعنا من الاستاذين فلايتم الامتثال الابذكر العبارتين * اقول لايخفى انه ليس المراد بالحمدلله هذا اللفظ خاصة بل مايؤدى مؤداه والا لم يكن المبتدىء بحمدالله وغيره مبتدأ بالحمد لله وممتثلا مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلاف الروايات فوجه الجمع ان يحمل فى كلها على اظهار صفات الكمال * قيل ان المأمور به فى الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلايتحقق الامتثال به * اقول ان اراد بقوله ان المأمور به الابتداء مطلق الابتداء سواء كان فى ضمن التعقيب اولا فلاشك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو باللسان ممتنع ولذا قيل ان الامر بالابتداء بهما يستلزم الامر بالتعقيب اذلا تحقق الابتداء الذكرى بهما بدون التعقيب (**قوله** ومايتوهم من تعارضهما الى آخره) ووجه التعارض ان البدأ والابتداء معناه التصدير ومعنى بدأت الكتاب بكذا جعلته فى اوله بناء على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لايتصور بالامرين فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالآخر (**قوله** فمدفوع اما بحمل الابتداء على العرفى الى آخره) يعنى ان المراد بالابتداء فى الحديثين العرفى وهو ذكر الشىء قبل المقصود وهذا امر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد تحقق فى ضمن الابتداء الحقيقى وقد تحقق فى ضن الابتداء الاضافى فلاحاجة الى ماقال الفاضل الجلى من ان المراد حمل الابتداء الواقع فى حديث الحمد على العرفى اذهو تخصيص بلافائدة بعيد عن عبارة المحشى اذ المناسب حينئذ ان يقول اما بحمل الابتداء فى احدهما على الحقيقى وفى الآخر على العرفى اوالاضافى (**قوله** اوبحمل احدهما على الحقيقى) المراد بالابتداء الحقيقى مايكون بالنسبة الى جميع ماعداه وبالاضافى مايكون بالنسبة الى البعض على قياس معنى القصر الحقيقى والاضافى فلايرد ماقيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع اذالابتداء الحقيقى انما يكون باول اجزاء التسمية لان الابتداء الحقيقى بالمعنى المذكور لاينافى ان يكون بعض اجزائها

متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه فى اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ماسواه لاينافى ان يكون بعض سورة ابلغ من بعض (**قوله** ولك ان تجعل الباء الى آخره) يعنى ان المراد بالابتداء فى كلا الحديثين الابتداء الحقيقى والباء فى قوله بسم الله وبحمد الله ليس صلة للابتداء بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذى بال لم يبدأ ذلك الامر باستعانة التسمية والتحميد يكون اجذم واقطع ولاخفاء فى انه يمكن الاستعانة فى امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان فى الابتداء ايضا بالتسمية والتحميد بل بامور اخر لكن يلزم ان لايكون شىء من الحمدلة والبسملة جزأ من المبتدأ اذ لايجوز الاستعانة فى الشىء بجزئه اذلايكون جزء الشىء آلة له ويمكن ان يلتزم ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه البيان ويلزم ترك التأدب فى بسم الله بجعله آلة لكن قال السيد الشريف قدس سره فى حواشى الكشاف ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله تعالى كلا فعل فهو اولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبس قيل فيه نظر لان الكلام فى ان الابتداء مستعينا بامر ينافى الابتداء مستعينا بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد فى آن التلفظ بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس * اقول لانسلم ان الابتداء بشىء باستعانة التسمية يوجد فى آن التلفظ بها فقط فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال فى الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى آخره ولوكان الاستعانة فى آن التلفظ فقط يلزم ان لايكون الامر الذى شرع فيه متصلا بذكر البسملة مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية فى وقت الشروع فى ذلك الامر * نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملابسة على ماياتى مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث ينقطع الاستعانة بها عند تركها * واجاب المحشى المدقق بان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدىء بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرها (**قوله** او للملابسة الخ) اى يجوز ان يكون الباء

فى الحديثين للملابسة والابتداء محمول فى كليهما على الحقيقى فيكون المعنى
كل امر ذى بال لم يبدأ ملتبسا باسم الله وبحمده يكون اجذم واقطع
اى لو بدئ ذلك الامر ولايكون ذلك الشخص اوذلك الامر ملتبساحين
الابتداء بهما يكون اجذم واقطع (**قوله** ولايخفى ان الملابسة الى آخره)
دفع لاعتراض مقدر وهو ان يقال ان التلبس بهما حين الابتداء محال
لان التلبس بهما لايتصور الابذكرهما وذكرهما معا محال فلو ابتدأ حين
ذكر التسمية والتلبس بها لايكون متلبسا بالتحميد ولوعكس لايكون متلبسا
بالتسمية * وحاصل الدفع ان الملابسة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام
يشمل الملاصقة بالشئ على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشى جزأ لذلك
الامر المبتدأ ويشمل الملاصقة بان يذكر الشئ قبل ذلك الامر بدون
تخلل زمان متوسط بينهما فحينئذ يجوز ان يجعل الحمد جزأ من الكتاب
ويذكر التسمية قبل الحمد ملاصقابه بلاتوسط زمان بينهما فيكون آن الابتداء
آن تلبس المبتدئ بهما اما التلبس بالتحميد فظاهر لان آن الابتداء بعينه آن
التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء التحميد لكونه جزأمنه واما
بالتسمية فلكونها مذكورا قبله بلاتوسط زمان ولم يرد المحشى بقوله فيكون
آن الابتداء آن التلبس بهما ان آن الابتداء آن المصاحبة والمقارنة بهماحتى
يرد عليه ان كل واحد من التسمية والتحميد زمانى لايمكن اجتماعهما فى زمان
واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف يتصور مقارنتهما
ومصاحبتهما فى آن واحد * قال المحشى المدقق وفيه ان كون الملابسة التى
هى معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديثين
على تقدير الملابسة ملابسة المبتدئ اوالمبتدئ بهما لاملابسة الابتداء بهما
اقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطى فى شرحه للالفية قال اصحابنا
باء الملابسة نوعان احدهما الباء التى لايصل الفعل الى مفعوله الابهانحو مررت
بزيد لما التصق المرور بمكان يقرب منه زيد جعل كانه ملتصق بزيد والآخر
الباء التى تدخل على المفعول المنتصب بفعله اذا كانت تفيد مباشرة الفعل
للمفعول نحوامسكت بزيد الاصل امسكت زيدا فادخلت الباء ليعلم ان امساكك
اياه كان بمباشرة منك بخلاف نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه يطلق
على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم ان باء الملابسة

تستعمل بمعنى الاتصال بلافصل كما فى مررت بزيد وبمعنى المقارنة
والمباشرة بمدخوله كما فى امسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع مااورده
بعض الفضلاء ان باء الملابسة تستدعى صدور الفعل عن فاعل الفعل الذى
هو فى حيزه اوتعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن البين المكشوف
ان ذلك يأبى عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية
من المبتدئ غير مناف كما علمت فى امسكت بزيد من ان المجرور فيه عين
الممسوك والجزئية من الابتداء غير لازم واما ماذكره بقوله مع ان الظاهر
الى آخره فاقول قد علمت ان المراد آن تلبس المبتدئ لا آن تلبس الابتداء
مع ان المبتدئ والمبتدأ ملابس بالابتداء والابتداء ملابس بهما فكانا
ملابسين بهما * واعلم ان ماذكره المحشى انما هوعلى تقدير ان يراد الملابسة
الحقيقية اما اذا حمل على الملابسة بمعنى التبرك بهما كما هو المقصود فلاحاجة
الى جعل احدهما جزأ كما لايخفى * ثم اعلم ان وجه الملابسة انما يجرى
فيما اذا كان المبتدأ مما يمكن ان يكون احدهما جزأ منه ولايجرى فى نحو
الذبح والاكل وماقيل ان التلبس على وجه الجزئية يفوت ما هو المقصود
من حمل الباء على الملابسة اعنى التلبس باسم الله فى تمام التصنيف ففيه ان المحشى
لم يبين جزئية التسمية بل يجب ان لايجعل جزأ لئلا يفوت التعقيب المجمع
عليه على ان استلزام الجزئية للفوت المذكور محل تردد اذ ليس التلبس
بهما الا التبرك والتيمن بهما ولامدخل فى هذا للجزئية والخروج * قال
المحشى المدقق معنى كون الابتداء ملابسا بهما ان الابتداء واقع حال كون
المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملابسة بهما وان كان قبل الابتداء لاتصاله به
انتهى ولايخفى ان قوله يعم وقوع الابتداء بالشئ الى آخره يأبى عن هذا
التوجيه فانه يدل على ان الاتصال قسم من الملابسة ويمكن ان يوجه
كلام المحشى ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله آن
الابتداء آن التلبس بهما ان زمان الابتداء زمان التلبس بهما لان آن
الابتداء الذى هو بعينه آن التلبس بالتحميد ملاصق للآن الذى هو آن
التلبس بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذى فيه الابتداء وهو
الزمان المركب من ذينك الآنين هو بعينه زمان التلبس بهما كما لايخفى
لكن قوله يعم الى آخره يأبى عن هذا التوجيه ايضا (**قوله** الظاهر ان الباء
صلة التوحد) يعنى ان الباء فى قوله بجلال ذاته آلة بايصال معنى التوحد

اليه والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء فيـه للظرفية كما يشعر به
عبارة المحشى او للالصاق مأخوذ مِن وَصَلْتُ الشىء اذا ربطته بآخر
وهذا هو الظاهر لانه لايحتاج الى التكلف الذى يحتاج اليه حين الملابسة
لان معنى التوحد المتعدى بالباء الانفراد والاستقلال بمدخولها يقال
توحد برأيه اى استقل وتفرّد به فمعنى التوحد بجلال الذات المتفرّد بجلال
الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الصيرورة
بدون صنع او الكمال وان امكن اعتبارهما لانه خلاف الاستعمال كما نقل
عنه ولايقصد فيـه معنى الكمال ولاعدم مدخلية الغير فى ثبوت الوحدة
بالذات بل مجرد الاستقلال وان امكن اعتبارهما ههنا ايضا ﴿ **قوله** او الذات
الجليلة على نهج الى آخره ﴾ اى يكون اضافة الجلال الى الذات اضافة الصفة
الى الموصوف كما فى حصول الصورة * نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء
المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة فى تمام
الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاوصاف انتهى * قال بعض الفضلاء
هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات فى قوله او الذات الجليلة الماهية
الكلية اما لو كان المراد مايقابل الصفة اعنى الماهية الشخصية القائمة
بذاتها فلا * اقول لامعنى حينئذ لوصفه تعالى بالتوحد فيه اذ كل احد مستقل
ومتفرد بذاته الشخصية فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد
﴿ **قوله** ويحتمل ان يكون للملابسة ﴾ اى يكون لملابسة فاعل الفعل بمدخول
الباء حال قيامه به لا لايصاله اليه والجار والمجرور ظرف مستقر حال
عن ضمير المتوحد فحينئذ معنى التوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال
كونه ملتبسا بجلال الذات وبما ذكرنا لك من ان معنى الصلة ايصال الفعل
الى مدخول الباء ومعنى الملابسة تلبس فاعله به وانه على الاول ظرف
لغو وعلى الثانى ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين واندفع
ماقال الفاضل المحشى من انه بقى ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت
للملابسة ينبغى ان يكون للملابسة سواء جعلت صلة للتوحد او لم تجعل
فلايحسن جعلها للملابسة قسيما لكونها صلة وانما قلنا ينبغى ان يكون
للملابسة لان الباء لها معان مذكورة فى علم النحو والمناسب ههنا هو
معنى الالصاق اومعنى الظرفية وظاهر ان معنى الملابسة من قبيل معنى
الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايرا للالصاق ﴿ **قوله** فحينئذ ﴾ اى حين

اذا كان الباء للملابسة لابد لاختيار صيغة التفعل من نكتة لانه كلام البليغ
فصيغة التفعل اعنى التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما فى قولهم
تحجر الطين اى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر
ومعنى الصيرورة ان كان هو الكون والاتصاف فلااشكال فى اتصافه
تعالى به وان كان هو الكون مع الانتقال فلابد من تجريده عنه لاستحالته
على الله تعالى ففى اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه
بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد ﴿ **قوله** واما للتكلف ﴾
اى اما ان يكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما فى قولهم
تورّع فلان اى اختاره على كلفة ومشقة لاعلى طبع وهذا محال فى ذاته
تعالى فوجب ان يحمل على لازمه اعنى الكمال لما ان الفعل الذى يحصل
بالكلفة يكون على وجه الكمال ففى اختيار المتوحد على الواحد
اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به
نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعدّه ارباب اللغة معنى
مستقلا وانما قابله به ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست فى اصل التكلف
انتهى * فيه دفع لما قيل ان هذه الصيرورة ليست معنى التفعل حقيقة عند ارباب
اللغة فينبغى ان يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية ان الفعل الذى
يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزمه صيرورة الفاعل من حاله الى حال
فاستعمل صيغة التكلف فى الصيرورة مطلقا وهو الاغلب فى استعماله على
ماذكره الشيخ الرضى فى شرحه للشافية ولذا قدم المحشى هذا التوجيه
لكن اعتبر معها ههنا خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة
فى اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما وبما
ذكرنا اندفع ماقال المحشى المدقق فيه ان كون المعنى الاول من فروع
التكلف محل بحث ﴿ **قوله** فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة
الذاتية ﴾ اى على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة
اعنى الكون فمعنى التوحد الى آخره المتصف بالوحدة التى منشأها الذات
مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون للتكلف محمولا على الكمال
معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهى الوحدة فى الذات والصفات
بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات * نقل عنه وعلى تقدير حمله
على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لان الجلال عبارة

عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير حمله على الكون فلا يصح لانه يلزم ان يكون لجلال الذات مدخل فى الاتصاف بالوحدة الذاتيـة فيلزم ان لاتكون ذاتيـة وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشى موافقا لظاهر عبارته وحواشيه * قال الفاضل الجلبى فى توجيهه ان معنى قوله فحينئذ اى حين اذا تقرر انه يجوز ان يكون الباء صلة اوللملابسـة فاعلم ان صيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع نحو قطّعتـه فتقطع او بدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف ولما استحال حمل صيغـة التفعل فى شانه تعـالى على الحقيقـة اللغوية سـواء كانت صيرورة او تكلفا وجب التجوز عنهـا بان يحمل على الكمال كما قيل فى المتكبر ونحوه فان صيغة التفعل فيـه للكمال دون الصيرورة والتكلف اما استحالة الصيرورة مع الصنع او التكلف فظاهر واما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان اريد معناه الحقيقى اى الكون بطريق الانتقال كالتحجر والتولد فهو ايضـا ظاهر واما اذا اريد مطلق الكون فلان الصيرورة لاتستعمل فى اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الله تعـالى واذا كان صيغة التفعل فى شانه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحد بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا فى غاية الكمال وعدم شركة الغير فى جلال ذاته او ذاته الجليـلة اوالاتصـاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير ان تكون للملابسة انتهى * اقول لايخفى انه تكلف محض لوجوه اما اولا فلانه لا وجه حينئذ لظهور كون البنـاء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال واما ثانيا فلان قوله فحينئذ يأبى عنه إباء لايخفى على ذى الفطانة اذ المناسب ان يقول وصيغة التفعل بدون التفريع واما ثالثا فلان قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم تحجر الطين الى قوله ومنه التكون والتولد يصير مستدركا اذ يكفى حينئذ ان يقول وصيغة التفعل اما للصيرورة واما للتكلف بل مخل على هذا التقدير لانا لا نسلم ان صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصر فى الصيرورة بدون صنع وفى التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل لمعان اخر ايضا فتقييده بقوله بدون صنع مع تأييده ادل دليل على انه اراد ان صيغة

التوحد محمولة فى شانه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لايخفى على من له اطّلاع باسلوب الكلام واما رابعا فلانه لامناسـبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل فى شانه تعـالى عليه واما خامسـا فلانه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى معنى التوحيد على ان يكون البـاء صلة يكون ماسـبق من قوله فمعنى التوحد بجـلال الذات عدم شركة الغير فى جلال الذات او الذات الجليـلة مستدركا على ان حمل قوله الاتصـاف بالوحدة الذاتيـة على ذلك التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال واما حملها تجوزا على الكون المطلق فهو وان جاز ايضا لكن حملهـا على الكمال اولى وفيه ان حملهـا على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريده عن بعض المعـانى فيكون حقيقة قاصرة وليت شـعرى ما وجه اولوية الحمل على الكمال مع ان مؤداهما واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التى ليس للغير مدخل فيـه بل منشأها ذاته تعالى وعلى تقدير الحمل على الكمال المتصف بالوحدة الكاملة وهى التى تكون فى الذات والصفات ولايكون للغير مدخل فى الاتصاف بها بل الحمل على الكون المطلق اولى لانه عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم وارادة اللازم تأمل (قوله الاولى كون الضمير لله الى آخره) اعلم ان الاحتمالات ههنا اربعة لان ضمير حججه اما ان يكون لله او للنبى وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة السـاطع الى حجج بمعنى من او اضافة الصفة الى موصوفهـا فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبيـاء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعـالى اى المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما يقال باعتبار الغلبة على الخصم او المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر فى الاصول فلو كان غير نبينـا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حجج الله تعالى او بجميع الحجج الساطعة لكن عبـارة المحشى ناظرة الى التقدير الاول اعنى كون الضمير راجعا الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينـا ولم يقل ان آيات نبينـا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السـلام ينبغى ان يحمل اضافة السـاطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيـد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعهـا ساطعة بخلاف

ماذا كانت بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع
من جميع الحجج التى اظهرت على يده بل لامدح فيه اذ سائر الانبياء اما مؤيد
بحجة ساطعة من بين جميع حججهم او جميع حججهم متساوية فيلزم تساويهم
معه او فضلهم عليه ولذلك فرع المحشى على تقدير كون الضمير لمحمد عليه
السلام ﴿ **قوله** فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب ﴾ و بماذكرنا اندفع
ماقيل انه على تقدير ان يكون الضمير لله فافادته ان آية نبينا اعظم من آيات
سائر الانبياء انما تتم اذا كان فى العبارة اشارة بان سائر الانبياء لم يؤيدوا
بامثال هذه البراهين فى السطوع والظاهر انها غير مشعرة لانه اذا كان
الجمع المضاف للاستغراق كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر
من الساطع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال
هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اى بالنسبة الى كلها نعم انها لاتدل
عليه بطريق القطع لكن المقام خطابى يكفى فيه الظن * قال المحشى المدقق
فى توجيه قوله ليفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء بناء
على ان المراد بافراد الحجج التى جمعت هى بالقياس اليها حجة كل واحد
واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبى فردا وجميع حجج نبى آخر
فردا آخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله التى اكرم بها الانبياء
وعلى ان الاضافة للاستغراق والا لم تفد اعظمية آية نبينا على آيات سائر
الانبياء على مالايخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله مطلقا
ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا يصير المعنى المؤيد بساطع
جميع حجج الله وان كان بعضها حجة نفسه وحينئذ لايفيد سطوع جميع
حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على مانقل عنه فى الحاشية
على قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج
الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه * اقول لايخفى انه لاحاجة الى تكلف
اعتبار جميع حجج نبى حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التى جمعت هى
بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله تعالى التى
جاءت بها الانبياء واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نبينا فلايضر
لان المقصود التمدح واظهار شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل
لان حجته ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه
بخلاف حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان آية نبينا الى آخره بافراد

لفظ الآية ومانقل من الحاشية على قوله فساطع حججه انما هو على تقدير
ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام فانه حينئذ لو لم يجعل من قبيل اضافة
الصفة الى الموصوف لايفيد التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء
على ماقررنا فتأمل ﴿ **قوله** اما على توهم اما الى آخره ﴾ والفرق بين توهم
اما وتقديرها ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة
فى النظم بواسطة اعتباره بها فى امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا ومعنى
التقدير انها مقدرة فيه وتجعل فى الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق
للواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما السيد قدس سره وتبعه من جاء
بعده لكن الشيخ الرضى صرح بان تقدير اما مشروطة بكون مابعد الفاء امرا
او نهيا وماقبلها منصوبا به كقوله تعالى ﴿ وربك فكبر ﴾ والاولى
ان يقال اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضى
فى قوله تعالى ﴿ واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا ﴾ ﴿ **قوله** بطريق
تعويض الواو ﴾ متعلق بالتقدير اذ يجوز الجمع بينها وبين اما لانها فى اوائل
الكتب امامن الاقتضاب اوفصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان
الانقطاع عما قبله واما على تقدير التوهم فالواو اما لعطف الجملة على
الجملة بناء على ان هذه الجملة لانشاء مدح العلم والمختصر او على ان جملة
الحمد والصلوة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد وبالصلوة يدل
على التعظيم واما لعطف القصة على القصة والجامع ان السابق تمهيد للتأليف
وهذا بيان لسببه والظرف معمول اقول المفهوم من السياق ﴿ **قوله**
كما وقع فى عبارة المفتاح ﴾ حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين الى آخره
ذكر بعض المحققين انه اذا قصد باما ضبط الاجمال بعد التفصيل
يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها
تأكيد مضمون الكلام وما وقع فى المفتاح من هذا القبيل يؤيده
قوله خلاصة الى آخره واما اذا كان من الاقتضاب اوفصل الخطاب
كما فيما نحن فيه فلايجوز ﴿ **قوله** القواعد ﴾ جمع قاعدة وهى الاساس
يعنى ان القاعدة ههنا بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى اعنى القضية
الكلية المنطبقة على احكام الجزئيات ﴿ **قوله** لان العقائد ﴾ حاصله
ان العقائد سواء كان العقل كافيا فى اثباتها ولايتوقف اثباتها
على الشرع كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته

اولايكون كافيا كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه انما هى بالشرع يجب ان يؤخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتقد بها ويعتمد عليها والا لكانت كمسائل الحكمة الالهية العقلية الصرفة التى لاتصلح للاعتداد اذ كثيرا مايحكم العقل بمقتضيات الوهم التى يجب تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا وقادرا وعالما ومريدا ومرسلا للرسل ومصدقا لها اذ لولم يثبت كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لايخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة اللذين هما اساسان للعقائد الاسلامية * نقل عنه * فان قلت اولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضى كون الشىء اساسا لنفسه اذ لايتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقائد لان اساس الاساس اساس والكتاب اساس علم الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى * قلت اولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا ان المتبادر من اساس الشىء هو الاساس بالذات وان سلم فاساس الفن مايتوقف هو عليه لابعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتداد فلايكون اساس الاساسها من حيث هو اساس فليتأمل انتهى فماذكره اولا ابطال للتوجيه المذكور لكونه اساس الاساس بانه يستلزم اساسية الشىء لنفسه لان جميع العقائد على ماذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لايتوقف الا على المسائل الاعتقادية فلابد ان يراد بالمسائل التى جعلتموها اساسا له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض العقائد اساسا لجميعها ومن جملتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشىء لنفسه ولايخفى ان قوله العقائد من الكلام ممالايحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصود منه الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقائد لنفسه كذلك يلزم اساسية الكلام لنفسه وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس الكلام والكلام اساس له فيكون الكلام اساسا لنفسه وماذكره ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقى وحاصله

ان الكلام اساس العقائد لانه اساس الكتاب الذى هو اساس العقائد واساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية فى اشتمالها الكتاب والسنة كالاولى فلاتفيد الترقى فى المدح * واجاب اولا عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من قوله اذ لايتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على مبادى تلك المسائل وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادى تلك المسائل اومباحث النظر ايضا فلايلزم اساسية الشىء لنفسه لكن لماكان فى منع الحصر المذكور نوع مكابرة لان ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وارادته وقدرته وكلامه على ماسيجىء واما على مباديها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام اساس الاساس باعتبار مباديها دون نفسها تحكم وكذا جعله اساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم ان يكون المنطق واصول الفقه اساس اساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على ان فى توقف الكتاب على مباحث النظر نظر (قال وان سلم الى آخره) اى ولوسلم الحصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتداد يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف العقائد من حيث الاعتداد على نفسها من حيث الذات ولا استحالة فيه * قال الفاضل المحشى فى توجيه منع الحصر لانسلم ان الكتاب لايتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لايجوز ان يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى * اقول توجيه المنع بهذا الطريق يضر الموجه لانه حينئذ لايتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلايكون اساس اساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج عن طوق البشر واما كونه من الله فموقوف على ثبوت انه موجود قادر مريد متكلم وسيجىء تفصيل هذا * واجاب ثانيا عن الاعتراض الثانى بمنع المقدمة الاولى اعنى قوله الكلام اساس العقائد بسند ان المتبادر من الاساس مايكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقائد بالذات بل بالواسطة وبمنع المقدمة الثانية اعنى قوله والكتاب اساس الكلام بسند ان اساس الفن مايتوقف عليه كله لابعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق اساس الكلام بل علوم العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها

بل الكلام اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخر منه ولئن سلمنا كلتا المقدمتين فاساس الكتاب هونفس العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون الكتاب اساسا لاساس العقائد من حيث هو اساس وفيه ان معنى الاساسية هو التوقف من اىّ جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية ليس بواجب فى كونه اساس الاساس ولعله اراد هذا بقوله فليتأمل (**قوله** ففى هذه القرينة ترق فى المدح الى آخره) تفريع على ماسبق يعنى اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففى هذه ترق فى مدح الكلام ليس فى قوله مبنى علم الشرائع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما ايضا مبنى الاحكام الشرعية العملية بل كونهما مبنى لها اوّلا وبالذات لاستنباطها منهما وكون الكلام اساسا لها باعتبار توقفهما عليه بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذلا يصدق عليهما اساس اساس العقائد الاسلامية * قال المحشى المدقق وفيه ان قوله هو علم التوحيد والصفات بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى يختص بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور فى القرينة الثانية انتهى * ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يرد لو تقدم الاخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة الى كل من القرينتين واما لو كان العطف مقدما على الاخبار فحينئذ يكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين ولاشك انه قصر حقيقى وليس غير الكلام متصفا بمجموع مافى القرينتين (**قوله** ويمكن ان يقال الى آخره) يعنى ان المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهى الادلة العقلية والنقلية المذكورة فى بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام اساس لتلك الادلة بناء على ان استلزامها لتلك العقائد وصحتها وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على مااختاره المتأخرون فيكون اساس اساس العقائد * قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزأ منه لا كلام القدماء مع ان المختصر فيه وانه يلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام وايضا المبين فى مباحث النظر انما هو عوارض المبادى لانفسها واعلى العلوم مايبين فيه نفسها والايلزم ان يكون المنطق اعلى من الالهى ولم يقل به احد وبه صرح قدس سره فى حواشى العضدية فتأمل انتهى (**قوله** بناء على

ان مباحث النظر الى آخره) الاولى ان يقال بناء على ان اثبات تلك الادلة واقامة الدليل عليها انما هو فى الكلام حتى لا يرد عليه ماسبق والذى خطر بالبال فى توجيه عبارة الشارح وارجو ان يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التى تتوقف عليها العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد لانها يبين فيه بالدلائل القطعية وللفضلاء فى توجيه عبارة الشارح وجوه كثيرة تركناها مع مايرد عليها مخافة الاطناب (**قوله** اى علم يعرف فيه ذلك الى آخره) اى المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته * قال بعض الفضلاء وهو كلام اهل السنة والجماعة لاالمعتزلة لانهم ينفون الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم علما يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب (**قوله** فنسبة الوسم الى آخره) حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعنى ان الشارح انما اورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء الكلام وعندى انه ناظر الى التوجيه الاخير ودفع اعتراض نشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقباله فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقول الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى اللقبى ودفعه المحشى بقوله فنسبة الوسم الى آخره يعنى انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءنى ابو حفص الموسوم بعمر (**قوله** من فوائده) اشارة ان فوائده كثيرة كما ذكر فى شرح المواقف الى آخره (**قوله** فان الشريعة الى آخره) اى الاحكام التى شرع الله تعالى لعباده من الاعتقاديات والعمليات من حيث انها تطاع لها دين يقال دانه اى ذله واطاعه ومن حيث انها تكتب ملة يقال امللت الكتاب وامليته اى كتبته ففى اضافة النجم الى الملة والدين اشعار بانه مقتدى اهل العلم والعمل لان الكتابة شعار العلماء والعمل شان الاتقياء وفى تأخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل (**قوله** والاملال بمعنى الاملاء الى آخره) نقل عنه

هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يقال الشريعة من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء من الناقص ﴿ **قوله** سميت الى آخره ﴾ يعنى ان دار السلام مركب اضا فى سميت الجنة به اما لان اهلها سالم من الآفات اولانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا اولان السلام من اسماء الله تعالى اضيف الجنة اليه تشريفا لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فحينئذ يكون لفظ السلام صفة مشبهة ﴿ **قوله** ومعنى هذا الاسم هوالذى منه السلامة ﴾ اى فى المبدأ وبه السلامة اى فى الميعاد اومعناه ذوالسلامة عن جميع النقائص ﴿ **قوله** فوجه تخصيص هذا الاسم ﴾ يعنى اذا كان السلام من اسماء الله فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم آخر ظاهر لان معنى هذا الاسم المعطى للسلامة والجنة دار السلامة ففى كل منهما معنى السلامة ﴿ **قوله** كناية عن الاعراض ﴾ لان المعرض عن الشئ يطوى كشحه عنه فذكر اللازم الذى هو طى الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض ويجوز ان يكون استعارة تخييلية مرشحة بان شبه فى نفسه المقال بماله كشح فاثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطى والمآل واحد ﴿ **قوله** ولما تعدد المتبوع الى آخره ﴾ نقل عنه وهذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الاعراب للتابع يكون واحدا فلم تعدد الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد الى آخره وحاصله ان المتبوع ايضا متعدد معنى فكأنه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقب بتابعه ﴿ **قوله** بان الجملة الثانية انشائية الى آخره ﴾ يعنى ان الجملة الثانية وهى قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضع لانشائه والجملة الاولى اعنى قوله وهو حسبى جملة اخبارية فلايجوز عطف احديهما على الاخرى بالواو لكمال الانقطاع وكذا لايجوز عطفه على حسبى اما على تقدير عدم التأويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر واما على تقدير تأويله بحسبنى فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلامنهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا ﴿ **قوله** ويرد عليه الى آخره ﴾ يعنى ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة فى محل الدعاء والمقصود بها انشاء الكفاية لاالاخبار بانه تعالى كاف فى نفس الامر وهو ظاهر * قال بعض الافاضل ينقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادى وان جعل ذلك لانشاء المدح فينقل الكلام

الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء لشرحه بعيد جدا * اقول جملة والله الهادى ليس معطوفا على جملة فحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما فى قوله * ان الثمانين وبلغتها * فكانه قال اللهم اهدنى الى سبيل الرشاد واعطنى العصمة والسداد وعدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما فى الحمدلله ﴿ **قوله** وايضا يجوز عطف القصة على القصة الى آخره ﴾ معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف ناقلا عن صاحب الكشاف ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت اشد كان العطف احسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط فى عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا ليس كذلك ولعل المحشى اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف مما جوزه الشارح فى شرح التلخيص فى بحث الفصل والوصل ووصفه بالدقة والحسن وايده بمثال اورده صاحب الكشاف وهو زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمرو بالعفو والاطلاق وان رده السيد السند هذا * لكن بقى ههنا بحث وهو ان الشارح انما رد هذا العطف فى عبارة التلخيص ولايمكن جعل وهو حسبى فيه انشاء ولايقول صاحبه بعطف القصة على القصة بشئ من المعنيين على مانص عليه الشارح فى بحث الفصل والوصل منه فلا يتم جواب المحشى من قبله نعم لوكان قصد الشارح رد هذا العطف مطلقا لتم لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به فى شرح الكشاف ووقوعه فى القرآن نحو ﴿ مأويهم جهنم وبئس المهاد ﴾ ﴿ **قوله** ورده بعض الفضلاء الى آخره ﴾ اى رد سيد المحققين رد الشارح هذا العطف فى حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع هو حسبى بان يقدر المبتدأ فى المعطوف اما مقدما ليناسب المعطوف عليه اى هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما على نعم الوكيل نحو زيد نعم الرجل على ماصرح به صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص مقدم عليه واما مؤخرا اى نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد السند

لهذا الاحتمال لانه لايتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف
بخلاف الاحتمال الاول اذ لاخلاف فى انه اذا كان مقدما فهو متعين
للابتداء ولايخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ لو لم يؤول نعم الوكيل بمقول
فى حقه ذلك يكون الجملة ايضا انشائية اذ الجملة الاسمية التى خبرها انشاء
انشائية كما ان الجملة التى خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولافرق
بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل فى ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة
للصدق والكذب وبعد التأويل لايكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة
متعلقة خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو فى عطف نعم الوكيل على
انه بعد التأويل يفوت انشاء المدح العام الذى وضع افعال المدح لانشائه
بل يصير لاخبار المدح الخاص وهوانه مقول فى حقه نعم الوكيل (**قوله** وايضا
يجوز الى آخره) يعنى ثم قال بعض الفضلاء فى رد رد الشارح بانه يجوز عطف
نعم الوكيل على حسبى باعتبار تضمنه معنى يحسبنى لانه وان كان اخبارا
لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبرا لهو ويجوز عطف الانشاء
على الاخبار الذى له محل من الاعراب * فان قلت الموجب لمنع العطف
كمال الانقطاع وهو باق فى صورة يكون للاخبار محل من الاعراب فما الوجه
فى جوازه * قلت الوجه ان الجمل التى لها محل من الاعراب واقعة موقع
المفردات لان نسبها ليست مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها
بالانشائية والاخبارية بل الجمل حينئذ فى حكم المفردات التى وقعت موقعها
فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه
جواز عطف الجمل التى لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس فحينئذ
يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبى بلا تأويله بيحسبنى لانها جملة لها
محل من الاعراب صرح به السيد السند فى حاشية المطول هذا
وقدذكر الشيخ الرضى ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره اى رجل جيد فحينئذ
لااشكال فى عطفه على حسبى (**قوله** ويدل عليه قطعا) اى يدل على
ان عطف الانشاء على الاخبار الذى له محل من الاعراب جائز كقوله
تعالى ﴿وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل﴾ فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله
وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا (**قوله** لان هذه الواو
من الحكاية لامن المحكى الى آخره) دفع لتوهم انه لم لايجوز ان يكون مجموع
الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول على سبيل الحكاية

(حسبنا)

حسبنا الله ونعم الوكيل فلايكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له
محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية اى من كلام الحاكى
اى قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولايجوز ان يكون من الكلام المحكى لانه
لايصح العطف حينئذ اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما لامحل له من الاعراب
الابتأويل بعيد وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير
لايلتفت اليه لعدم سبق الذهن اليه ولاقرينة دالة عليه مع انه لامناسبة
بين مفهومى الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو (**قوله** وليس هذا
مختصا بمابعدالقول) حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعدالقول
لان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة
المفرد الذى وقعت فى موقعه وهو مشترك فى جميع المواد وليس مختصا
بما بعد القول على مايشهد به حسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله
فان جملة وما اجهله لانشاء التعجب عطفت على ابوه عالم وهو خبرية (**قوله**
ويرد عليه) اى على ماقاله بعض الفضلاء من ان الآية دالة على جواز
العطف المذكور قطعا انه يجوز ان يكون الواو من القول المحكى ويكون
مدخول الواو معطوفا على ماقبله بتقدير المبتدأ اما مؤخرا ليناسب المعطوف
عليه فان حسبنا خبر والله مبتدأ لان الحسب بمعنى المحسب واضافته الى
ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ
على الخبر فى كلام البلغاء بقرينة ذكره فى المعطوف عليه ومجيء حذفه
فى الاستعمال وانتقال الذهن اليه واما مقدما رعاية لقرب المرجع مع ماسبق
وبما ذكرنا اندفع ماقاله الفاضل المحشى من ان تقدير المبتدأ مقدما تأويل
بعيد اذ المشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون من قبيل
عطف الانشاء على الاخبار واما تقدير المبتدأ فى قوله وهو حسبى
ونعم الوكيل مقدما فليس ببعيد لان المبتدأ مذكور فى المعطوف عليه مقدما
على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدما على الخبر
لان التأويل المذكور انما يكون بعيدا اذا لم يكن قرب المرجع داعيا الى تقديره
مقدما كما ان تقديمه فى المعطوف عليه قرينة على تقديره فى المعطوف مقدما
ففهو حسبى ونعم الوكيل وعلى تقدير التأخير لايكون من عطف الانشاء
على الاخبار على احد مذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر مبتدأ وهذا
القدر كاف لنفى قطعية دلالته (**قوله** او عطفه الى آخره) يعنى يجوز

ان لايكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا على حسبنا الذى هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التى لها محل من الاعراب لانه حينئذ يكون خبرا عطفا على المفرد والسيد السند قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ماصرح به فى حاشيته على شرح التلخيص لامن عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كون الواو من الحكاية لايدل على الجواز المذكور قطعا لجواز ان يكون قالوا مقدرا فى المعطوف بقرينة ذكره فى المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية * نقل عنه ان تقدير المبتدأ يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور انتهى لانه على الاول لايكون من عطف الانشاء على الاخبار فيماله محل من الاعراب وعلى الثانى لايكون الواو من الحكاية * واعلم ان ماوورده المحشى انما يرد لو كان معنى قوله قطعا يقينيا اما لوكان معناه دلالة تقطع مادة الاعتراض ولو الزاما فلا لانه لا يمكن للمعترض ان يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقع لجريانها فى حسبى ونعم الوكيل ﴿ **قوله** للحكم معان ثلثة الى آخره ﴾ يعنى قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخبرية ايجابية كانت اوسلبية وهذا المعنى عرفى وقد يطلق على ادراك تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة اوليست بواقعة يعنى ادراكها بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين * واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه اواللاوقوع كذلك وليس ههنا نسبة اخرى هى مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة فى نفسها من غير اعتبار حصولها اولا حصولها فى نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والانتفاء ويسمى نسبة حكمية ومورد الايجاد والسلب ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعنى الثبوت لانه المتصور اولا وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها اولا حصولها فى نفس الامر فان تردد فهو الشك وان اذعن بحصولها اولا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثانى عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلثة اثنان تصوريان احدهما لايحتمل النقيض والثانى يحتمله والثالث تصديقى فقد ظهر

ان المعنى الاول اى نسبة امر الى آخر ليس امرا مغايرا للوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشى المدقق حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم وان معنى قوله نسبة امر الى آخر تعلق امر الى آخر وقوعا كان اولا وقوعا ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع اوتعلق امر بآخر سواء كان مورد الايجاب اومورد السلب ان كانا بمعنى ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة صرح بكلا الاطلاقين الشارح فى شرح الشرح لمختصر المنتهى وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ادراك ان النسبة الثبوتية واقعة فى نفس الامر اوليست بواقعة فيها * ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق فقط وان يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على ان اذعان ان النسبة ليست بواقعة اذعان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط دون ان يعرف بادراك الوقوع واللاوقوع معا فماذكره المحشى المدقق من ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولاوقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التقييدية التى يرد عليها الايجاب والسلب لاالنسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجابا اوسلبا بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشئ (٣) كما لايخفى على انك قد عرفت ان ليس لنا نسبة سوى الوقوع واللاوقوع وهما النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية المغايرة لها فمما لاثبت له والا لزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على اربعة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب فى اللغة توجيه الكلام نحو الغير وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه والمراد به ههنا اما الكلام النفسى لان اللفظى ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند قدس سره فى حواشى العضدية سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب اى من شانه التخاطب فيكون خطابا فى الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعرى من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه فى الازل امرا ونهيا وغيرهما او فسر بالكلام الذى قصد منه افهام من هو متهيئ لفهمه فيكون خطابا فيما لايزال كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه فى الازل

(٣) ليس بشئ لان ادراكها على وجه الاذعان عين ادراك وقوع النسبة لاشئ آخر على ماحقق السيد السند من ان التصديق ادراك الوقوع (مص)

وهذا معنى ماقاله ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام يمتنع قدمه مع قدمه او ما خوطب به اى ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلوة (٩) وحينئذ يكون المراد بالحكم ماحكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لابجميع افعالهم على مايوهم اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا اذلاخطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبى عليه السلام ايضا * لايقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسى ولاشك انه صفة ازلية واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال * لانا نقول الكلام وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهومتعدد بحسب التعلقات فلايكون خطاب واحد متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته كقوله تعالى ﴿ ولم يكن له كفوا احد ﴾ ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب اوطلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم اوطلب الفعل بدونه وهوالندب اوطلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لابالاقتضاء والتخيير كالقصص المنبئة لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى ﴿ والله خلقكم وماتعملون ﴾ فان قيل اذا كان الخطاب فى الازل متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعرى يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفه * قلت السفه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فامره بطلب الفعل حين الوجود وسيجىء مايتعلق بهذا البحث (**قوله** كالوجوب والاباحة ونحوهما) من الندب والتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب ماخوطب به فمطابقة المثال ظاهر وان كان المراد مايقع به التخاطب فالحكم حينئذ هو الايجاب مثلا لاالوجوب الذى هواثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال اوجبه فوجب فالتمثيل حينئذ مبنى اما على المسامحة واما على ماذكره بعض المحققين من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب الى الحاكم يكون ايجابا واذا نسب الى مافيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتيب بالفاء ايضا باعتبار هذين الاعتبارين على ماذكره

(٩) وحينئذ يكون المراد الخ والا لم يكن التعريف بالخطاب صحيحا لان الحكم ايجاب مثلا والخطاب بهذا المعنى اثره واجيب عنه ايضا بان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح وايضا الايجاب والوجوب متحد بالذات متغاير بالاعتبار فتأمل
(مص)

الشارح فى التلويح (**قوله** وهذا الاخير الى آخره) يعنى ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند الاطلاق افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلوكان المراد ههنا مصطلح الاصوليين لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقادات ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام فى العلم بالوجوب واخواته من حيث يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد وان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بكيفة العمل يسمى ويختص باسم علم الشرائع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويخصص باسم علم التوحيد والصفات فان فى التسمية معنى التخصيص ولاشك فى ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام فى القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق الى الفهم لاكونها بعضا من معلوماته والا لم يطابق قوله لما انها لاتستفاد الا من جهة الشرع ولايسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه حينئذ ان تلك الاحكام لما لم تكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات يكون تلك الاحكام بعضا منها ولايخفى ركاكته واذا كان التعلق فى القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا فى القرينة الثانية فاندفع ماقيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق فى الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعضا منها يسمى علم التوحيد فلايلزم حصر مسائل الكلام فى تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه فى الكلام فى غاية الندرة وهو فى مثل قولهم النظر فى معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به فى غاية السخافة (**قوله** واستدراك قيد الشرعية الى آخره) لان اخذ الخطاب المضاف الى الله تعالى فى تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان يتكلف فى دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول اى لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله ويقال الخطابات الشرعية اويقال فى الثانى اى لفظ الشرعية تأكيد لانه تصريح بما علم ضمنا اويجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعى

على مانقل عن اصحاب هذا التعريف لاللحكم المطلق ﴿ **قوله** فالمراد ﴾ يعنى اذا كانت ارادة المعنى الثالث تعسفا فالمراد اما المعنى الاول اعنى النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر اذيصح حمل العلم فى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعانى الثلثة للعلم اعنى التصديقات بالمسائل ونفس المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثانى يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذالنسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعنى الثانى فانه لايتأتى فيه التوجيهات الثلث بلا تكلف كما ستطلع عليه * نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجئ وسموا مايفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذلامعنى لافادة معرفة التصديق ﴿ **قوله** اوالثانى الى آخره ﴾ يعنى ان المراد اما المعنى الثانى وهو ادراك تلك النسبة فحينئذ لابد ان يجعل العلمان فى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع الى آخره والعلم المتعلق بالثانية الى آخره عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فحينئذ يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم اويجعل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة الحاصلة من تلك الادراكات الى آخره وحينئذ يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب اذالملكة انما تحصل بسبب مزاولة تلك الادراكات وانما قلنا لابد ان يجعل العلمان عبارة عن المسائل اوالملكة اذفى حملهما على التصديقات بالمسائل يحتاج معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الشرعية العملية (٤) بمعنى ماهى متألفة منها يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد اويقال العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل مانقل عنه وجه الجعل هوعدم التكلف فى معنى التعلق حينئذ اذ لايخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هى متألفة منه اعنى

(٤) بمعنى ماهى الخ اشارة الى ان المراد من المتعلق بالكسر هو الكل المجموعى ومن المتعلق بالفتح هو الافرادى فلايلزم اتحادهما وانما يلزم اذا اريد منهما المجموعى او الافرادى * فان قلت فاذا عكس الامر لايلزم فلم اختير من الاول المجموعى * قلت دفعا لتسمية كل واحد من المسائل العلم وهو خلاف المشهور فتأمل (مص)

التصديقات المخصوصة اوجعل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذى هو جزء منه تكلف محض انتهى ﴿ **قوله** وعلى التقديرين ﴾ اى سواء كان المراد المعنى الاول اوالثانى معنى الشرعية مايؤخذ من الشرع بان لايخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الآخذ لامايتوقف عليه بمعنى انه لايدرك لولا خطاب الشارع والالزم خروج اكثر المسائل الكلامية عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لايتوقف على الشرع لكن يجب اخذها ايضا منه ليصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يعارض الوهم العقل فيوقعه فى المهلكة كالالهى للفلاسفة بخلاف ما اذا كان مؤيدا بالوحى المفيد للحق اليقين فانه لامدخل للوهم فيه ﴿ **قوله** (٣) ان اريد به مطلق التعلق الى آخره ﴾ اى ان اريد به كون الشئ منسوبا الى آخر على اىّ وجه كان فالامر فى صحة معنى التعلق فى كلا الموضعين ظاهر اذيجوز حينئذ ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذى الغاية بالغاية لانه المقصود منها فلاحاجة حينئذ الى التأويل فى قوله بالاعتقاد * واما قول الفاضل المحشى من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اذ لامعنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذى هو الادراك فليس بشئ اذ لاشك فى صحة قولنا الادراكات التى يقصد منها التصديق فقط لاالعمل يسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الآلية حصولها فى نفسها كما حققه السيد السند قدس سره فى حاشية شرح المطالع ﴿ **قوله** وانما لم يعتبر التعلق الى آخره ﴾ يعنى اذ اريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل ايضا لكونه معروضها ايضا فلم لم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهى ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام الثانية اعنى ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلقة بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة اى الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل مانقل عنه بقوله يعنى ان اريد مطلق التعلق يجوز

(٣) يعنى ان اريد به مطلق التعلق اى اعم من تعلق النسبة بطرفيها اوالتصديق بالقضية ومن تعلق النسبة بالغرض من التدوين اى تدوين تلك الاحكام وليس مراده انه اعم من تعلق المعلوم بالعلم والا لم يخرج الفقه بقيد التعلق بالاعتقاد لان نسبة الفقه ايضا متعلقة بالاعتقاد بهذا المعنى وان لم يكن ذلك الاعتقاد غرض الفقهاء من التدوين مع ان هذا القيد مسوق لاخراج الفقه عن تعريف علم الكلام فافهم (كلنبوى)

ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته لكن الثانى اولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع فى شرح المقاصد بدون لفظ الكيفيـة وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارته انتهى ومما ينبغى ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل لا تصحيحه والاتيان به على الوجه المشروع والا لم يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانيـة الى آخره لانها ايضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية ومعتبر معها كما فى قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال المثبتة فى الفقه بل قيدا للموضوع وتتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه يثبت له الكيفية وانها من عوارضه لا من حيث ذاته ولا من جهة اخرى فتدبر (**قوله** وان اريد به الى آخره) اى وان اريد بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان او تعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففى قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة الى التأويل ولكن يجب التأويل فى قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا للنسبة ولا قضية (٤) وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات اى ما يتعلق به الاعتقاد فى الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين فى محله فلا يرد ما ذكره المحشى المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقدات بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى (**قوله** فحينئذ فيه اشارة الى آخره) يعنى اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين او تعلق التصديق بالقضية فلابد من ذكرهما لكن فى اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى نكتة وهى ان موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندا ومثبتا والعمل مسندا اليه ومثبتا له بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبرى بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى

بالمعتقد تعلق النسبة بطرفيها او تعلق التصديق بالقضية ولايخفى انها صادقة على الاحكام الفرعية ايضا مع ان التعلق بالاعتقاد انما سبق لاخراجها فالصواب ان يبقى الاعتقاد على معناه الحقيقى ويحمل تعلق الاحكام بالاعتقاد وبكيفية العمل اى بالعمل المكيف من حيث انه مكيف على الاسناد المجازى بان يسند حال الغرض من تدوين تلك الاحكام اليها مجازا فان الغرض من تدوين الاصلية يتعلق بنفس اعتقادها ومن تدوين الفرعية يتعلق بالعمل بها من حيث الكيفية ولاجلها بمعنى ان اهل الفقه انما دوّنوا احكام الواجبات ليعمل بها المكلفون من حيث الوجوب ولاجلها لا لامر آخر كالاشتهار بالزهد وانما دوّنوا احكام المحرمات ليتركوها من حيث الحرمة ولاجلها لا لامر آخر كالخوف عن الناس فتأمل فى هذا المقام فانه من محار الافهام

(تعليقات كلنبوى)

(قولنا)

قولنا زيد ابوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفيه محمولا على العمل فى الفقه وهى من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا له اذ لا معنى لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اى يثبت له ويحمل عليه (**قوله** وليس موضوعه العمل الى آخره) اى ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتى ولا باعتبار نوع عرضه الذاتى اذ ليس الوقت شيئا منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشى من ان موضوع المسئلة اعم من موضوع العلم فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كونه موضوع العلم لان معنى قوله ليس موضوعه العمل انه ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال انه يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين فى موضعه (**قوله** كما ان قولهم النية الى آخره) قال الفاضل المحشى النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التأويل اقول المراد بالعمل عمل الجوارح والالزم ان يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذى يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلا فى الفقه وليس كذلك فحينئذ لاشك فى احتياجه الى التأويل (**قوله** ثم انه ينبغى) جواب عن قولهم ولانهم عدّوا الى آخره يعنى ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ المبين فيه احوال قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا (**قوله** وبالجملة الى آخره) فى كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تأويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبى فانها راجعة الى فعل الولى (**قوله** هذا من قبيل العطف على معمولى عاملين الى آخره) يعنى باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل العطف على معمولى عاملين على مذهب من يجوز مطلقا اذ المجرور ليس بمقدم لا فى المعطوف ولا فى المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور فلعل قوله وبالثانية الى آخره وقع عند المحشى بدون الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدأ محذوف اى والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير الفعل والفاعل اى يسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة (**قوله** والاحكام الشرعية النظرية الى آخره) اى ما يكون القصد منه النظر والاعتقاد وهى مقابلة

للعملية التى يكون القصد منها العمل (**قوله** لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه) قيل لانسلم ان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد فيه بطريق المبدئية وتكميل الصناعة ولايخفى ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجية عرض ذاتى له يثبت له فى الاصول فجعلُ هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لامعنى له فلهذا اعرض المحشى عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصوليين اى اصول الدين وهو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث انها يتعلق بها اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها يتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها (**قوله** يشير الى ان له مباحث الى آخره) اى يشير باضافة الاشهر الى المباحث الى ان له مباحث اخرى لكن ليس فى تلك المرتبة من الشهرة وهذا ظاهر عند من يقول موضوع الكلام اعم من الذات كالموجود مطلقا او ذات الله وذات المخلوقات او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية على ماهو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام وليست فى الشهرة بمثابة المباحث الالهية واما عند من يقول ان موضوعه ذات الله تعالى وصفاته فالوجه فى صحة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة اى الغير المقيدة بقيد عندهم هى الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع ان التوحيد ايضا من الصفات فمباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليس بمثابة تلك فى الشهرة (**قوله** ولذا) اى ولاجل ان المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم يعدّوا مباحث الاحوال اى الصفات السلبية مثل ان الله ليس بجوهر ولاعرض ولاجسم والافعال وهى مباحث الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها مبحثا على حدة وان امكن ان يرجع الكل الى صفة ما فان الاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنبوة بمعنى الانباء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه (**قوله** على ان الامامة) علاوة عن قوله فلان الصفة المطلقة اى على انا ان سلمنا ان الصفة تشمل الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل

لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف ولامعنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان امكن ذلك بناء على ان افعال العباد افعال الله تعالى حقيقة والحال انها من مقاصد علم الكلام * قال الشارح فى آخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث لان مبحث الامامة ليس مشهورا مثلها فاندفع ما قاله المحشى المدقق فيه ان كون الامامة من الفقهيات لادخل له فى اثبات كون الصفات المطلقة عندهم هى الصفة الذاتية الوجودية على مالايخفى فلامعنى لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة ههنا بالنظر الى قوله وان رجع الكل الى صفة ما حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية * فان قيل اذا كان مباحث الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد فلم لم يجعل موضوعه اعم من الذات * قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات اهل الاهواء والبطالين فى نقض عقائد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين واما عدم تعميم موضوعه فلعدم كونها من مسائله فى التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد * قال فى شرح المقاصد انه لانزاع فى ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات اذ هى امور كلية يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لاينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها فى الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولاخفاء فى ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس فى بحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما من الروافض والخوارج ومالت كل منهما الى تصعبات تكاد تفضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوه فى تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة ودرجها بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ما قال المحشى

المدقق ان بين كون الامامة من مقاصد الكلام و بين كونها من الفقهيات لاغير عندنا كما يدل عليه الحصر المستفاد من كلمة انما وقوله الا عند بعض الشيعة منافاة اذهى فى الاصل من المسائل الفقهية لاغير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما ذكرنا (**قوله** الا عند بعض الشيعة الى آخره) فان مرجعها عندهم الى ان نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد (**قوله** ولا فى عهد الصحابة والتابعين) هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة رحمه الله من التابعين كما يشعر به عبارة فتاوى السراجية والا (٥) فقد صنف الفقه الاكبر فى الكلام (**قوله** لما اهملوه) لانهم الواضعون للاحكام الشرعية وكانت عادتهم فى ذلك ارشاد المسترشدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لفعلوه كذا نقل عنه ومحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها لان الارشاد يحصل فى ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقائع والاختلافات (**قوله** مع ماعطف عليه) وهو قوله وقرب العهد واقلة الوقائع وتمكنهم (**قوله** للاهتمام) اى للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذى هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدللا فانه لايتطرق اليه الشبهة حينئذ فى اول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا فانه يتطرق اليه الشبهة فى اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلادليل (**قوله** لاماتوهم الى آخره) اشارة الى ان الاختصاص امر اضافى بالقياس الى مايتوهم لا امر حقيقى بمعنى انه ليس لعدم التدوين وجه سوى ماذكر اصلا (**قوله** مع انه من التابعين) فيه ان مالكا رحمه الله ممن تبعهم على ماقال فى التقريب فى تمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر او تابع من تابعه كالزهرى والانصارى عن مالك (**قوله** فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام) حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية (٦) وقال ابو حنيفة رحمه الله الفقه معرفة النفس مالها وماعليها (**قوله** قلت المعرف ههنا هو المسائل) يعنى ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا اى فى عبارة الشارح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل فالمعنى وسموا المسائل المدللة التى

(٥) والا فقد صنف الخ اى وان كان منهم لا يصح دليل بطلان التالى اذ قد صنف والجواب بانه لم يكن من التابعين فلذا قال المحشى يشعر دون يدل ولو سلم انه من التابعين فى التاريخ الصحيح ان ولادة ابى حنيفة كانت فى سنة ثمانين ووفاته فى سنة خمسين ومائة فلا نسلم عدم الصحة اذ المراد من التدوين التدوين المخصوص بتمهيد القواعد وترتيب الابواب وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها على ماصرح به ومثل هذا التدوين لم يكن فى عهد التابعين (مص)

(٦) وقال ابو حنيفة الخ واراد بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة وهى ادراك الجزئيات عن دليل اعنى الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعلقها بعامتين اعنى مالها وماعليها فان العادة قاضية بامتناع معرفة كل مالها وماعليها الا عن دليل وقوة استنباط ولا ينافى ذلك عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام

تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن ادلتها التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها للعلم المذكور (٨) ان من طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها حصل له معرفة احكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالى يعنى ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ظهر صدقه بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا * نقل عنه فحينئذ يراد بالاحكام المعنى الاول من المعانى الثلاثة انتهى يعنى النسبة الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت آنفا انه بهذا المعنى نفس المعرفة فظاهر واما عدم ارادة خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلاستدراك قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لابد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن ادلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يراد بالادلة الادلة السمعية (**قوله** ولك ان تقول الى آخره) اى ولك ان تقول فى الجواب عن السؤال المذكور ان المراد بما فى قوله مايفيد الى آخره العلم بالاحكام الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم واجب لانه الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص دون شخص مثل الصلوة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل فى الجزئيات فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولا خفاء فى صحته ومطابقته لما هو المشهور * قال الفاضل المحشى هذا التوجيه وان كان صحيحا فى نفسه لكن لايناسب ماذكره فيما بعد من قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا الى آخره كما لايخفى * اقول وسيأتى لك مايدفعه فى بيان ذلك القول فلا نذكره بقى فيه اشكال وهو ان المأخوذ من الادلة التفصيلية هى الاحكام الكلية لا الجزئية * قال المحشى المدقق ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها فتكون جزئيات تلك الاحكام ايضا مأخوذة منها بالواسطة * واجيب بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا عن ضمير يفيد فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذا عن ادلتها التفصيلية فقها فلا اشكال * بقى شئ وهو ان هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد ولكن

كمالك لجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن من الاجتهاد فى الحال لاستدعائه زمانا او لامر آخر واراد بالنفس النفس الانسانية وبمالها وماعليها احكام ماتنتفع به وتتضرر دنيوية كانت او اخروية لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور الصلوة ولا عن التصديق بثبوتها فى الواقع فكأنه قال الفقه ملكة تصدق بها النفس الانسانية بحكم كل ماتنتفع به وتتضرر تصديقا ناشئا عن الدليل وفائدة القيود معلوم لمن تأمل (مص)

(٨) ومعنى افادتها للعلم المذكور اشارة الى دفع مايتوهم وهو انه ان اريد بالمسائل المدللة مجموع المسائل والدلائل فاطلاق اسامى العلوم على المجموع غير معقول وان اريد نفس المسائل مقرونة بالدلائل فيحتاج فى التعريف الى المجاز بعلاقة السببية لان المفيد للعلم ليس المسائل مقرونة بالدلائل بل الظاهر له هو الدلائل والمجاز غير المفيد ايضا فى التعريف

اىّ فائدة فى اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية فى التعريف فتدبر ﴿ **قوله** وقد يقال التغاير الاعتبارى كاف الى آخره ﴾ بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وصيرورته آلة للملاحظة ومآله افادة الاعتبار الاول للاعتبار الثانى فان قيام العلم سبب المعلومية كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال فانه من حيث قيامه بزيد مفيد لنفسه من حيث انه امر يخرج به علمه عن القوة الى الفعل ويليق به ومحصله افادة قيامه به بخروجه عن القوة الى الفعل مع اللياقة * قال المحشى المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها فى النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى كلامه وفيه ان الحصول فى الذهن معتبر فى حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها فى النفوس الانسانية لاتكون علوما وايضا لامعنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها ثم لايخفى ان اعتبار التغاير الاعتبارى تكلف لايليق بمقام التعريف * نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتى لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء انتهى وفيه مامر (٨) فى التوجيه الثانى ﴿ **قوله** واما جعل المعرف ﴾ اى اما جعل المعرف بقوله مايفيد معرفة الاحكام الى آخره ملكة استنباط المسائل عن ادلتها واستحضارها بلاتجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح فى شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة ارجح فمما يأباه قوله تدوين العلمين وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لايضاف الى الملكة عرفا بخلاف العلم فان تدوين معلومه يعدّ تدوينه عرفا * نقل عنه واما الجواب الثانى والثالث فيلايمه السباق لان تدوين المعلوم يعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم انتهى ولذا قال (٩) فى شرح التلخيص فى بيان قوله وينحصر فى ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضى ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد انتهى فاندفع ماقيل انه يجوز ان يعدّ تدوين المعلومات التى تحصل بممارسة علومها الملكة تدوين

وحاصل الدفع اختيار الشق الثانى بانه يلزم المجاز لكنه لاتعسف فيه ولذا قال المحشى وهذا القدر كاف فى صحة الافادة ومثل بخبر الرسول لكن الفرق بينه وبين خبر الرسول ثابت لان المفيد فى خبر الرسول هو اللفظ والمفيد فيما نحن فيه هو المسائل والمعانى المعقولة وكل واحد منهما يصح افادته للعلم كما صرح فى قوله المقدمة فى كذا (مص)

(٨) من اىّ فائدة فى اعتبار افادة العلم بجميع الاحكام للعلم بكل واحد من الاحكام فتدبر وجه التدبر ان هذا التعريف رسم والمقصود ايضاح المعرف بايراد صفة كاشفة (مص)

(٩) قال فى شرح التلخيص استشهاد على قوله فمما يأباه الذوق السليم وتنوير له (مص)

(٢) والباعث للتفسير تعيين المراد من اللفظ المشترك فان المقلد يطلق على مايقابل المستدل وهو العامى كما يطلق على مايقابل المجتهد (مص)

الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان وسمعته انه يجوز ان يكون المراد من العلم ههنا المعلوم ﴿ **قوله** لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد الى آخره ﴾ فان المقلد (٢) اى غير المجتهد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد قال فى شرح المختصر العضدى اورد على حد الفقه انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لانريد به العامى بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك اى العلم ببعض الاحكام عن الادلة التفصيلية (٣) مع انه ليس بفقيه اجماعا * قال سيد المحققين فى حاشيته فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقها انتهى كلامهما (٤) فاندفع ماقاله الفاضل المحشى وفيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذى حصل له المعرفة المفادة بلادليل فلا يلزم فقاهة المقلد على ان من طالع المسائل المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لايكون مقلدا بل متعلما مجتهدا فى تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظاهر * فان قيل هذا الايراد كما يرد على الجواب الاول يرد على الجواب الثانى والثالث ايضا فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثانى اولمعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقيه مختص بالمجتهد عندهم * قلت يندفع عنهما بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات اعنى الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية اوبنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولاشك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولايوجد فى غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر فى دليل ظنى وحصل له ظن بحكم (٥) يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا اما الاولى فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذى ادى اليه رأى المجتهد يجب له العمل عليه قطعا وكثرة الاخبار فى ذلك

(٣) قوله مع انه ليس الخ يريد فى عرف المتشرعة فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقها مع دخوله فى حده والقول بانه اجتهاد فى بعض الاحكام عند من يقول تجزيه يفضى الى منع ذلك الاجماع او كون بعض المجتهد غير فقيه واللازم باطل (مص)

(٤) قوله فاندفع ماقاله الخ ومنشأ اشتباه الفاضل الاشتباه بين معنى المقلد والمجتهد فان المقلد قد يذكر فى مقابلة المجتهد وقد يذكر فى مقابلة المستدل وما نحن فيه هو المقلد بالمعنى الاول وماذكره الفاضل بالمعنى الثانى وكذا المجتهد يطلق ويراد به المستنبط وقد يطلق ويراد به الباذل جهده وطاقته مطلقا والمقابل للمقلد الذى نحن فيه هو المجتهد بالمعنى الاول وماذكره هو بالثانى (مص)

حتى صارت متواترة المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والحاصل ان الحكم الظنى من حيث استفادته من الدليل الظنى ظنى لكن وجوب العمل والاتباع اليه قطعا اوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ماقيل الدليل الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينيا لانه من حيث استفادته من الدليل الظنى ظنى وكونه يقينيا مستفاد من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع بوجوب العمل فى حقه بخلاف المقلد فان ظنه لايفضى الى علم لعدم انعقاد الاجماع بوجوب العمل فى حقه بل انعقد على خلافه فلايلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى وهذا التوجيه اعنى حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لايتأتى فى الجواب الاول اذ يصير المعنى وسموا المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولاخفاء فى عدم صحته لان مطالعة المسائل مع الدلائل لايفيد اليقين بالاحكام عن الامارات وان كان المطالع المجتهد الايرى انه لو ادى رأيه فى الزمان الثانى الى خلاف ماادى اليه رأيه اولا ثم طالع المسائل التى ادى اليه رأيه اولا مع دليل لايفيد له وجوب العمل فلايفيد له اليقين بحكمه بخلاف تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به عن اماراته مادام ذلك التصديق باقيا واما اذا ادى رأيه الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا تحقيق ما نقل عنه من قوله واما على باقى الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد لاغير وهذا التوجيه لايتأتى فى الجواب الاول كما لايخفى انتهى وبما ذكرنا من وجه عدم تأتى هذا التوجيه فى الجواب الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مبنى على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والا فلا سؤال ولاجواب كما لايخفى لان مطالعة المسائل ليست مفيدة لليقين بالاحكام سواء كانت يقينية اوغير يقينية بل المفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه مادام باقيا فاليقين باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق ولهذا المباحث زيادة تفصيل وان اردت استيفاءها فعليك بحاشية السيد الشريف على شرح المختصر العضدى من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه (**قوله** غاية مايقال الى آخره) جواب عن الايراد السابق بقوله لكن يرد الى آخره

(٥) قوله يجب عليه العمل اى يجب عليه اتباع ظنه الحاصل من الامارات الشرعية لان الشارع جعل ظنه علامة للحكم ومناطا له كما جعل الفاظ العقود علامة عليها ومناطا لثبوتها فتأمل فان فيه دقة وبحثا (ص)

(وحاصله)

وحاصله انا لا نسلم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك باعتبار معنى آخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد مادام مقلدا (**قوله** والتوفيق بين هذين الاجماعين) يعنى ان بين الاجماعين تنافيا لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها اذ لامعنى للفقيه الا العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهة غير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولايحصل ذلك الا بان يجعل للفقه معنيان احدهما مايمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله له يكون فقيها والثانى مالايمكن حصوله له وهو العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله له لا يكون فقيها (**قوله** (٦) بملاحظة الحيثية الى آخره) فان قيد الحيثية مأخوذة فى تعريف الامور التى تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا مايحذف من اللفظ لوضوحه على ماصرح به الشارح فى التلويح فى بحث الحقيقة والمجاز (**قوله** فانه بالحدس) يعنى ان علم جبرائيل والرسول بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدون حركة فكرية * فان قلت لم لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل الفقهية * قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث (**قوله** للرسول علم اجتهادى) هذا الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول فى بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم بعدمه واختلفوا ايضا فجوز البعض حمله على الخطأ والسهو ومنعه آخرون قائلين بانهم معصومون عن الخطأ والسهو فى الاجتهاد وهذا فى امور الدين واما فى امور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو (**قوله** تعريف الاحكام الى آخره) يعنى ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى سموا العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال فى بعض الاحكام (٧) والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة له يعنى ان علمه بجميع الاحكام الحاصلة له حاصل بالاستدلال فلايرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تتزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف مثل فقه امام مالك رضى الله عنه لثبوت لاادرى فى حقه حين سئل عن اربعين واجاب عن اربعة (**قوله** ففيه مثل مامر من الكلام الى آخره) (٨) اى من السؤال والاجوبة السابقة فى قوله مايفيد معرفة الاحكام اقول تحرير السؤال والجواب موقوف على حل العبارة فاقول قوله اجمالا

(٦) قوله بملاحظة الحيثية الخ لايقال حيثية الدليلية انما تخرج المعرفة الحاصلة بالحدس لو عرفوا الدليل بما نظر فيه بالفعل ويوصل الى المجهول النظرى وليس كذلك بل الدليل الاصولى معرف بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه اوفى احواله الى مجهول نظرى ولا يشترط بالنظر بالفعل بل المقدمات مطلقا دليل عندهم وان لم ينظر فيها احد ابدا كما صرح به الشريف فى كتبه فعلى هذا حيثية الدليلية عبارة عن امكان التوصل بها بصحيح النظر فيها وتلك الحيثية حاصلة فى المقدمات المرتبة فى صورة الحدس فلايخرج بها المعرفة الحاصلة بها لانا نقول لماسنحت تلك المقدمات مرتبة للمتحدس لم يمكن له التوصل بصحيح النظر فيها وانما يمكن ذلك لغير المتحدس فحيثية امكان التوصل بصحيح النظر فيه تخرج مقدمات الحدس كما لايخفى (كلنبوى)

(٧) قوله والمراد بجميع

اما تمييز عن نسبة المعرفة الى الاحوال اوحال عنها اى معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال اى على وجه كلى بان يكون فى ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل اوحال عن الادلة اى معرفة احوال الادلة حال كونها مجملة غير منوطة بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة الادلة التفصيلية التى نيطت بالاحكام اذلو اريد الادلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة (٩) اذليس لنا معرفة احوال الادلة الاجمالية على وجه جزئى وقوله فى افادتها متعلق بالاحوال حال عنه ولو قال من حيث افادتها لكان اظهر فالمعنى سموا معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال اوالادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه فقوله اجمالا لاخراج معرفة احوال الادلة تفصيلا مثل العلم باحوال صلوا وزكوا وقوله فى افادتها الاحكام لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن ليس من حيث افادتها الاحكام مثل العلم بكونها قديما اوحادثا بسيطا اومركبا وكونها جملة اسمية اوفعلية الى غيرذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها للادلة اما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم واما لنوعها كقولنا الامر للوجوب اولعرضها كقولنا العام يفيد القطع اولنوع عرضها كقولنا العام الذى خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى اصول الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال اعراض ذاتية مثبتة لها فى ذلك العلم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة احوال الادلة معطوفا على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك الاحوال ولذا عرّفوه بالعلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها الى استنباط الاحكام لامايفيدها ويمكن الجواب بان المعرف بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا نفس المسائل فالمعنى سموا المسائل التى تفيد معرفة احوال الادلة الاجمالية باصول الفقه ولاشك فى صحته فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهى للتحريم والعام يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة الاجمالية وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة اويقال المراد بمايفيد العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية مثل العلم بان الامر للوجوب وبقوله معرفة احوال الادلة العلم بالاحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم

الاحكام فيه ان هذا التحرير يستلزم فقاهة من عرف الاحكام الثلثة عن ادلتها وليس بفقيه قطعا فالصواب ان يحمل الاحكام على جميع الاحكام ويحمل المعرفة على ملكة الاستنباط وثبوت لاادرى عن مالك رحمه الله تعالى لتعارض الادلة لالعدم الملكة فلا اشكال (كلنبوى)

(٨) قوله اى من السؤال الخ اقول ومن السؤال بلزوم العطف على معمولى عاملين مختلفين ويندفع الاشكالان معا بالتزام العطف على الموصول فافهم (تعليقات كلنبوى)

(٩) اذ حاصل احوال الادلة الاجمالية قواعد كلية هى مسائل اصول الفقه وليست لها قواعد كلية اخرى تكون تلك مسائل اصول الفقه فروعا لها تكون معلومة فى ضمن قواعد اخرى (مص)

بان صلوا وزكوا للوجوب ولاشك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلوا وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليها فالمعنى سموا العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة الاحوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال اى فى ضمن القضايا الكلية باصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب بان التغاير الاعتبارى كاف وهو ظاهر ويمكن ان يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يأبى عنه (**قوله** وقس عليه قوله معرفة العقائد) يعنى يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام نفس معرفة العقائد ولذا عرّفوه بانه العلم بالعقائد الدينية من ادلتها التفصيلية اليقينية لامايفيدها والجواب بان المعرف ههنا المسائل المدللة والمعنى سموا المسائل المدللة التى يفيد معرفة العقائد الدينية عن ادلتها بالكلام ولاشك فى صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها اويقال التغاير الاعتبارى كاف فى صحة الافادة * قال الفاضل المحشى واما الجواب الثانى فلايجرى ههنا لان العقائد الاسلامية اكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله تعالى عالم وواحد وموجود وقديم ومحمد نبى صادق وغير ذلك فلايتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية اقول قد يقال ماذكرتم من فروع العقائد والقواعد الكلية ان مبدأ العالم عالم وقدير وواحد ويؤيده قول المصنف رحمه الله تعالى عليه والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الحى العليم الى آخره فالعلم بهذا القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان ذات الله تعالى اى الجزئى الحقيقى عالم وواحد وقادر بناء على انه مبدأ له وكذلك القاعدة من ادعى النبوة واظهر المعجزة فانه يجب التصديق به وهذه القاعدة تفيد العلم بان محمدا عليه السلام يجب التصديق به وقس على ذلك بواقيه وفيه نظر والاولى ان يقال قوله محمد نبى صادق يجب تأويله بان الله تعالى ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر من ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى موضوع العلم هذا والحق ان مايقال تكلف لانه لايجرى فى المسائل السمعية ككونه سميعا او بصيرا او متكلما فانه ماورد السمع الا فى ذاته تعالى والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا جزم المحقق الدوانى فى تعليقاته

على الحواشى الشريفيـة على شرح مختصر الاصول فى بحث تعريف اصول الفقه ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ماقيل من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكنه لايتصور الا بوجه كلى فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر فى فرد فهو على تقدير تسليمه لايفيد فيمانحن فيه لانه لايتحقق حينئذ عقائد جزئية يستفاد منها ﴿ **قوله** عد فى المواقف ﴾ وجهه السيد الشريف بانه كما ان للفلاسـفة علما نافعا فى علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علم نافع فى علومنا سميناه كلاما ولايخفى انه ان اعتبر الاشـتراك فى جهة النفع وهو كما ان المنطق مورث للنطق فى علومهم كذلك الكلام مورث لنا قوة الكلام فى علومنا فمآل الوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك فى تلك الجهة فهو لايصير وجهـا موجها لتسميته باسم يكون بازاء المنطق اعنى الكلام كماسيجىء فلذا جمعهما الشارح وجعلهما وجها واحدا ولقد احسن غاية الحسن ﴿ **قوله** باعتباره الى آخره ﴾ لانه لو لم يعتبر ايراثه القوة للكلام لايكون لقوله بازاء المنطق وجه موجه اذ الاشتراك فى انهما نافعـان وان كان نفع الكلام بطريق الريا‌سـة ونفع المنطق بطريق الخدمة او فى استمداد العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبادى والمنطق باعتبار مايعرضها ليس مختصا بالكلام بل ذلك اقوى فى النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منهما ايضا باعتبار مايعرض المبادى فهما اولى بهذه التسمية ﴿ **قوله** اضاع اماقيد الاول ﴾ يعنى لولم يقيد الاطلاق بقوله اولا لضاع اماقيدالاول فى قوله اول مايجب الى آخره اوضاع ذكر وجه التخصيص فى الثانى اعنى قوله ثم خص به لانه ان كان سبب اطلاق لفظ الكلام عليه كونه ممايجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضائعا لاحاجة اليه ولظهوره تركه المحشى وان كان هو كونه اول مايجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضائعا اذ لاشركة لغير الكلام فى كونه اول مايجب حتى يذكر وجه التخصيص فقوله اذ لاشركة دليـل لقوله او ذكر وجه التخصيص لالمجموع قوله اماقيد الاول اوذكر وجه التخصيص فلايرد ماقاله المحشى المدقق فيه ان المدعى لزوم ضياع احد الامرين والدليل انمـا يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص انتهى بخـلاف ما اذا قيد الاطـلاق بقوله اولا فانه يكون ذكر كل من الامرين فى موقعه ويصير المعنى اطلق اسم الكلام

عليه اولا لانه اول مايجب ان يعلم ويتعلم بالكلام ولم يطلق على غيره ثانيا مع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه ممايجب ان يعلم ويتعلم بالكلام تمييزا له عماعداه فقول الشارح ثم خص به على هذا كأنه جواب سؤال يقال ماذكرته انمايدل على تخصيص الاسم به اولا وابتداء دون التخصيص مطلقا بان لايسمى به غيره اصلا فما وجه التخصيص به بحيث لم يطلق على غيره اصلا فاجاب بما سمعت * ثم اعلم انه نقل عنـه هذا تعليل لمعنى الفعل الذى فى حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لولم يقيد به يعنى انه تعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير اى افسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لولم يقيد به الى آخره والمحشى المدقق جعلها منوطة على قوله اذ لاشركة فقـال اى افسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لاشركة الى آخره ثم اعترض عليه ولايخفى انه بناء الفاسد على الفاسد ﴿ **قوله** (٢) واما احتمال تسمية الغير به ﴾ جواب سؤال مقدر كأنه قيل ان اطلاق اسم الكلام عليه باعتبـار كونه اول مايجب ولايلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لانه يجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمى غير الكلام بهذا الاسم لغير هذا الوجـه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم فى باقى الوجوه المذكورة ايضا فوجب التعرض فيها مثل ان يقال ولانه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا مع انه لم يتعرض فى غير هذا الوجه (٣) فعلم ان ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهوانما يصح لو قدر اولا ﴿ **قوله** والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ﴾ جواب سـؤال كأنه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما مع ان الظـاهر ذلك اجاب بقوله والتسمية الخ كذا نقل عنـه وحاصله ان وضع اسم الكلام لتلك المسـائل انما كانت من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اولى بخلاف المتأخرين فانهم تبعوا لهم فى تلك التسمية ﴿ **قوله** اى الواسطة بين الايمان والكفر ﴾ هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمـال اى الاتيان بالواجبـات وترك المنهيـات جزأ من حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لعدم جزئه اعنى ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقا ومقرا بما جاء به النبى عليه السـلام فيكون واسطة بين الايمان والكفر عندهم وهى الفسق ﴿ **قوله** لا بين الجنة والنار الى آخره ﴾ رد لما وقع فى كلام البعض

(٢) قال المولى الخيالى اى مايفيد الخ اى اشـارة الى التعريف لا اشارة الى المسمى بالكلام لهذه الوجوه كما ذهب اليه البعض وقال واما تسمية كلام المتأخرين كلاما فمن تسمية الكل باسم الجزء وانت خبير بانه خلاف ظاهر العبارة ولعدم المطابقة لقوله وهـذا كلام المتأخرين (مص)

(٣) قوله فعلم الخ فيه نظر لانه لما كانت تسمية الغير باسم الكلام لغير هذا الوجه ظاهرا متبـادرا من هذا الوجه بخلاف سائر الوجوه تعرض لوجه التخصيص ههنا دون سائر الوجوه ولانه يجوز عدم التعرض للاعتماد على هذا الوجـه ويمكن دفع كل منهما اما الاول فلان الظهور فى هذا الوجه دون البواقى تحكم واما الثانى فلان المقايسـة فى الوسط غير معروف فافهم (مص)

غالطا مذهبهم من عباراتهم من انهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلا لمرتكب الكبيرة لانه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون محله النار يعنى ليس المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون مَقَرّا للفاسق كما هو الظاهر عن عباراتهم لان الفاسق عندهم مخلد فى النار ان مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا يكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع ماقاله الفاضل المحشى ان كون الفاسق مخلدا فى النار عندهم لا ينافى ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز ان يكون اهلها غير الفاسق او الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق اولا حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان مقصود المحشى ليس الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع مايتوهم ذلك البعض ﴿ **قوله** وقال بعض السلف ﴾ الواو للحال اى والحال ان بعض السلف ايضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لاثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات وجعله سببا للاعتزال ﴿ **قوله** لكن ماكهم الى الجنة ﴾ قال القاضى فى تفسير قوله تعالى ﴿ وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم ﴾ اى رجال من الموحدين قصّروا فى العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضى الله تعالى بينهم بما شاء ﴿ **قوله** زمان فترة من الرسل ﴾ اى زمان تفقد النبى عليه السلام او عدم وصول دعوته اليهم فانهم معذورون لعدم اطلاعهم على المأمور به والمنهى عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف فى معرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ ﴿ **قوله** الكافر ينصرف الى الكافر المجاهر ﴾ حاصله ان الحسن رضى الله تعالى عنه انما يثبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعتزالا عن مذهبه لانه لا يثبت المنزلة بين المنزلتين لان الفاسق عنده منافق داخل فى الكافر لان النفاق نوع من الكفر * فان قيل لم لم يحمل قول المعتزلة على ما قاله الحسن البصرى رحمه الله تعالى بان يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر * قلت هو مناف لدليلهم الآتى لاثباتها حيث قالوا ان اهل الملة فى اسماء اهل الكبائر على اقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصرى

واتباعه منافقين فاخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه فانه فى الحقيقة اثبات امر مغاير للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتأخرين من المعتزلة انا لا ننفى الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام عن الفاسق بل ننفى بمعنى استحقاق غاية المدح وهو الذى يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق فحينئذ لا يكون الواسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان والكفر وكان هذا رجوع منه عن مذهبهم واعراض عنه * قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق على انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق فى الاعمال فالايمان المنفى هو الايمان الكامل الذى كان العمل جزأ منه فلا منزلة بين المنزلتين * اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه من الاستدلال عليه فانه قال ان اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب فى دعوى تصديقه بما جاء به النبى عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان فى هذا الجحر حية لا يدخل يده فى ذلك الجحر فان ادخل فيه علم انه كان لا يعتقده فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق فى التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب على مانقله فى البداية ﴿ **قوله** ينافى كونهما دارى ثواب وعقاب ﴾ يعنى ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام واصل اللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب (٤) وهو ينافى تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما ﴿ **قوله** ولو سلم ﴾ اى ولو سلم ان معنى كونهما دارى ثواب وعقاب ان كل من يدخلهما يثاب و يعاقب فهو بالنسبة الى مستحقيهما وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ان ترتب الثواب والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اما عندنا فهو ترتب عادى فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ماسيجىء تفصيله ﴿ **قوله** فالمراد بقوله فادخل الى آخره ﴾ لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم فى الصغار ﴿ **قوله** كما يدل عليه السياق ﴾ من وجوب الثواب للمطيع والعقاب للعاصى ﴿ **قوله** ونسب الدخول الى نفسه الى آخره ﴾ اى الى نفس الصغير اشارة الى انه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله تعالى ادخاله ﴿ **قوله** وقس عليه فدخلت ﴾ اى دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيه ولتفرعه على الكفر والعصيان ولذا نسبه الى نفس ذلك الصغير اى دخلت دخولا باختياره ﴿ **قوله** ذهبت معتزلة بصرة ﴾ المقصود من هذا الكلام دفع ماقيل

(٤) قوله وهو ينافى تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما تحقيق الكلام ان مايفيده الاضافة اللامية هو الاختصاص الاضافى بالنسبة الى عدم الثواب والعقاب فتفيد ان كل من يدخلهما يثاب او يعاقب فعدم ثواب الصغير وعقابه ينافيه فهذا هو منشأ السؤال والجواب الاول مبنى على ان الحصر المذكور بالنسبة الى العقاب والثواب فان معنى كون الجنة دار الثواب انها مختصة بالثواب لا تتجاوزه الى العقاب لا انها لا تتجاوزه الى عدم الثواب كما توهمه السائل فعلى هذا ان تلك الاضافة انما تفيد الكلية القائلة بان كل مثاب داخل فى الجنة وهى لا تنعكس الى نفسها والجواب الثانى مبنى على ماذهب اليه السائل لكن على ان يكون موضوع الكلية القائلة بان كل داخل فى الجنة مخصصا باهل الثواب والعقاب ولا حاجة الى بناء الجواب الاول على صرف مايفيده الاضافة من الاختصاص الحصرى

ان الاشعرى قد اطال الكلام على نفسه فى بهت الجبائى اذيكفيه ان يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب ان لايخاق او يسلب عنه العقل ولاحاجة الى ذكر حال الصغير وغيره * وحاصل الدفع ان مقصود الاشعرى ابطال مذهب معتزلة بصرة واسكاته على مذهبه ومذهب غيره ولايخفى انه انما يتم فى مادة الصغير والعاصى واماذكره مادة المطيع فهو لارخاء العنان وطلب البيان ﴿ قوله قالوا تركه بخل اوسفه ﴾ لانه ان علم الله تعالى بماهوانفع للعبد فى دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله تعالى عنهما كذا نقل عنه وفيه تأمل والاولى ان يقال تركه بخل او جهل ﴿ قوله فاوجب الى آخره ﴾ اى اوجب الجبائى على الله تعالى ان يعطى العبد ماعلم نفعه فى دينه ﴿ قوله فلزمه مالزمه ﴾ اى لزمه امر عظيم لايمكن ان يعبر عنه معينا وهو السكوت فى مادة العاصى لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه فى حقه ان لايخلقه اويميته صغيرا او يسلب عنه عقله * قال الفاضل الاسفرائينى فى دفع الزام الاشعرى عن الجبائى بان له ان يقول الاصلح واجب على الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حيوته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله فى نسله صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له * اقول هذا الجواب غير تام على مذهبه اذهو يقول بوجوب اعطاء ماهو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح فى حقه لاجل اصلح شخص آخر ظلم فى حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه نعم يتم هذا الجواب عنه اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة فان الحكمة تقتضى ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح فى حقه تعالى وقيل ايضا فى دفعه بان الجبائى لايقول بان الابقاء وايصال الانفع واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ماذكر بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل فى حق العاصى ولايخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة امر آخر سوى وجوب الاصلح فكان المجيب خلط احدهما بالآخر * قال فى المواقف واما المعتزلة فاوجبوا على الله تعالى بناء على اصلهم امورا الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذى يقرب العبد الى الطاعة ويبعده

الى الاختصاص الارتباطى الاعم فان المتبادر هو الاول وان كان معنى اللام هو الثانى كما لايخفى (تعليقات كلنبوى)

عن المعصية كبعثة الانبياء والثانى الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع الاصلح للعبد ﴿ قوله وبعضهم ﴾ اى بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى ان يعرضه للثواب والدخول فى اعلى المنزلتين وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلايلزم عليهم من مات عاصيا لان ما هو الواجب على الله هو تعريضه للثواب وابلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل فى حقه والكفر انما حصل له بقدرته ولامدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف فى حقه * فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه دعوة نبى قط فانه ترك فى حقه ماهو الواجب عليه تعالى (٥) قلت تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف فى معرفة الله تعالى وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة * نعم يرد عليهم من مات مجنونا ﴿ قوله بمعنى الاوفق ﴾ يعنى مايقتضيه حكمته الازلية وتدبير نظام العالم يجب على الله تعالى فعله وقبح تركه سواء كان فيه نفع العبد فى الدنيا او فى الدين اوفى كليهما او لم يكن (٦) فحينئذ لم يرد عليهم شئ مما ذكر كما لايخفى ﴿ قوله ابومنصور الماتريدى ﴾ هو تلميذ ابى نصر العياض تلميذ ابى بكر الجرجانى تلميذ محمد بن الحسن الشيبانى من اصحاب الامام الاعظم ابى حنيفة الكوفى رحمة الله عليه كذا فى شرح المقاصد ﴿ قوله كمسئلة التكوين وغيرها ﴾ من مسئلة الاستثناء فى الايمان ومسئلة ايمان المقلد على ما سيجئ ﴿ قوله الظاهر ان المقول مجموع ما فى الكتاب الى آخره ﴾ اى الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما فى الكتاب لان القرينة لاتدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما فى الكتاب مجموع المسائل التى تصلح ان تكون مقول القول فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسوفسطائية ايضا مقول القول فيكون هو ايضا مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق يأبى عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح ان يكون مقول القول لانه حال (٩) عن مقول القول اى قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كون هذا المقول مخالفا للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام المفسر بالقاء معنى فى القلب الى آخره جملة اسمية وقعت حالا اى قال اهل الحق واسباب العلم

(٥) قوله قلت تعريض الثواب الخ التعريض جعله متصديا قريبا من الثواب يقال عرضه فتعرض اى تصدى والتصدى اصله تصدد من الصدد بمعنى القرب قلبت الدال الثانية ياء كما فى تقضى البازى وبالجملة التعريض عبارة عن اللطف المفسر عندهم بما يقرب العبد الى الطاعة فيلزمهم الترك فيمن مات صغيرا فانهم لايقولون بالاصلح بمعنى الاوفق للحكمة حتى لايجب الابقاء الى البلوغ ومابعده بل بالاصلح للعبد فى الدين وذلك ان يكبر الصغير فيعرض للثواب وقد يجئ التعريض بمعنى الاشارة والتنبيه بالكلام (كلنبوى)

(٦) قوله فحينئذ لم يرد عليهم شئ مما ذكر واما ابطال الاشعرى وتابعيه مذهبهم فلقولهم بايجاب شئ على الله تعالى كما سيجئ (تعليقات كلنبوى)

(٩) عن معمول القول اى قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين (نسخه)

منحصرة فى الثلثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من اسباب المعرفة عندهم فلايكونان مقول القول بل قيدا له ولايلزم شئ مماذكر * والفاضل الجلى اجاب عن الاباء بانه يجوز ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق فى قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة الى آخره للتأكيد انتهى ولايخفى ان هذا الجواب مما يأباه الطبع السليم اذ هو ليس محل التأكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام الى آخره مقصودا بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر اسباب العلم فى الثلثة كما سيجئ ﴿ **قوله** ويحتمل الى آخره ﴾ اى على تقدير ان يكون المقول هو قوله حقائق الاشياء يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم ايضا يشاركون لهم فى هذه المسئلة للاعتداد بهم وللاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم فى هذه المسئلة ﴿ **قوله** قديفتح الباء ﴾ اى يفتح الباء رعاية لكون المعتبر فى الحق المطابقة من جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية اى الحكم المطابق للواقع وتحصل تلك الرعاية من حيث انه مطابق للواقع اذلولا اعتبار الحيثية وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق ايضا اذ يصدق عليه انه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشيئين تقتضى نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم فى باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ماسيجئ ﴿ **قوله** لكن لايلايمه قوله الى آخره ﴾ فان قوله واما الصدق الى آخره يدل على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق فى الاقوال دون الحق لابحسب المفهوم اذ على تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم واما قوله وقديفرق فلانه يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مبنيا فى السابق بهذا الاعتبار فلو كان الباء فى قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقديفرق الى آخره اذلافائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه تأمل ﴿ **قوله** يشير ﴾ الاشارة مستفادة من الشيوع والخصوص فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان اصل الاطلاق باقيا فى غيره بناء على ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع فى الاثبات او النفى يكون هو مقصود المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر لابطريق المفهوم كمازعم الفاضل المحشى ﴿ **قوله** اذا لمنظور فيه اولا الى آخره ﴾

تعليل للحكم المطوى اى انما سمى الحكم باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه اوّلا الى آخره يعنى ان الذى ينظر اليه ويلاحظ اوّلا فى حصول هذا الاعتبار للحكم اعنى كونه مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوى اعنى الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه اللغوى الذى هو صفة الواقع وسمى به كون الحكم مطابقا تسمية للشئ بوصف ماهو منظور فى حصوله اوّلا ثم اخذ منه صفة مشبهة ووصف العقد والحكم به فللحق معان ثلثة احدها اللغوى وهو الثابت المنقول عنه والثانى كون الحكم مطابقا والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التى يوصف بها الحكم بالمواطأة بان يقال الحكم حق (٨) وانما قيد بقوله اولا لان الحكم ايضا منظور فيه من جهة الفاعلية فى هذا الاعتبار لكن ضمنا لاصريحا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لايتصف بكونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين وكذلك الواقع منظور فيه بذينك الاعتبارين لكن ذلك منظور اليه ثانيا اى ضمنا اذ الفاعل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع ﴿ **قوله** هو الواقع الموصوف بكونه حقا ﴾ الواقع هو النسبة الخبرية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها فى الذهن لابد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية اوسلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن وتلك النسبة هو الواقع فى الخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لا انها موجودة فى الخارج فلايرد ماقيل ان النسب امور اعتبارية فلامعنى لثبوتها وتحققها ﴿ **قوله** واما المنظور الى آخره ﴾ يعنى انما سمى كون الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع بالصدق لان الملحوظ فى هذا الاعتبار اولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا بكسرها اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوى للصدق اعنى الانباء عن الشئ على ماهو عليه فيكون تسميته بهذا الاعتبار بالصدق ايضا تسمية للشئ بوصف ماهو منظور فيه اولا * فان قلت لم لم يجعل

(٨) جواب سؤال مقدر تقريره ان الصغرى اعنى اذا المنظور اولا ان اريد بها التقدم فى الذكر فهو ممنوع وان اريد بها التقدم فى العلم فكذلك لان الكونان اعنى كون الحكم مطابقا بالفتح وكون الواقع مطابقا بالكسر متضايفان متعقلان معا وحاصل الجواب ان الواقع بهذا الاعتبار مسند اليه صريحا كما اشار اليه السيلكوتى فحينئذ نختار الشق الثانى ويدفع المحذور (كلنبوى)

الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق و كون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشئ بوصف ماهو منظور فيه ثانيا * اجيب بان التسمية بوصف المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقربه منه وانسياقه الى الفهم اولا من وصف المنظور فيه ثانيا ﴿ **قوله** وهو الانباء ﴾ قال الفاضل المحشى وفيه نظر لان الانباء صفة المتكلم والمقصود ههنا بيان حال الصدق الذى هو صفة للحكم والجواب ان هذا انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل اى الاخبار فانه صفة المتكلم اما لو كان مصدرا مبنيا للمفعول اعنى كون الشئ مخبرا عنه على ماهو عليه (٨) فلاشك فى كونه صفة الحكم او يقال ان هذا مبنى على التسامح فان اخبار المتكلم عن الشئ على ماهو عليه يستلزم كون الشئ بحيث يخبر عنه على ماهو عليه كما فى تعريف الدلالة بالفهم الذى هو صفة السامع او المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد الشريف فى حاشية المطول * وقال المحشى المدقق لكن اتصاف الحكم باى معنى كان بالانباء عن الشئ على ماكان عليه محل كلام انتهى كلامه يحتمل ان يكون مراده مامر فى كلام الفاضل المحشى وقد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون الانباء المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا فى نفس الامر ومدلول كل ماهو فى نفس الامر اذ حينئذ يصح ان يقال كل حكم صادق اى مخبر عنه على ماهو عليه والجواب انه لايلزم فى وجه المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفى اتصاف بعضها به وان مدلول الكلام فى نفسه الصدق والكذب احتمال عقلى بناء على ان دلالة الالفاظ ليست قطعية * بقى الكلام فى ان كون الانباء المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد فى الصحاح وغيره من الكتب المشهورة ﴿ **قوله** وهذا اولى مما قيل الى آخره ﴾ لانه يدل على وجه المناسبة فى التسمية على وفق ماذكره فى الحق على ان التمييز المطلق لايكفى فى وجه التسمية ﴿ **قوله** فان مفهوم الى آخره ﴾ دفع لما يقال ان الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع (٩) فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها بهو هو * وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت صفة الواقع لكن المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه اعنى المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم الا يرى انه يصح ان يقال الحكم موصوف بمطابقة

(٨) قوله فلاشك فى كونه صفة الحكم اقول لايخفى مافيه بل انما يكون صفة للواقع فانا اذا اخبرنا عن قيام زيد فانما اخبرنا عن القيام الواقع لا عن النسبة المستفادة من قولنا زيد قائم وهى الحكم ولو سلم ان النسبة الكلامية مخبر عنها فلاشك فى كونه صفة للواقع ايضا فلا بد ان يصار الى ماذكره الشريف من ان تسمية الاعتبار الثانى بالصدق تمييزا والحق فى دفع ذلك النظر ان هذا الكلام من المحشى المحقق مبنى على ان الانباء مصدر مبنى للفاعل وانه بمعنى الاعلام بدليل تعديته بعن لا بمعنى التكلم بالجملة الخبرية والا لعاد الدور الذى هرب الشارح عنه فى المطول والانباء بمعنى الاعلام كما يكون صفة للمتكلم يكون صفة للحكم اعنى النسبة الكلامية الحاكية للواقع ولا يكون صفة للواقع لاستحالة اعلام الشئ لنفسه نعم يتجه عليه ان الاحكام الكاذبة لا تتصف بالانباء بهذا المعنى واتصاف بعض الاحكام اعنى الصادقة لايجدى ههنا لان بعض

(الواقع)

الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع تأمل ﴿ **قوله** الا انه مركب ﴾ جوب عما يقال انه لو كان صفة للحكم لصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقية فيقال حكم حق ﴿ **قوله** كذا افاده الشارح ﴾ حيث قال فى شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بانها فهم المعنى من اللفظ * واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعنى الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول اعنى المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التى هى صفة اللفظ * ثم اجاب بانا لانسلم بانه ليس صفة اللفظ فان الفهم وحده وان كان صفة الفاهم وكذا الانفهام وحده صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ او انفهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما فى الباب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ وفهم المعنى وانفهامه منه مركب لايمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل ان يقال اللفظ منفهم منه المعنى ﴿ **قوله** ولبعض الافاضل ﴾ اراد به السيد الشريف حيث رد ماقاله الشارح فى شرح التلخيص بما حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم انه يستلزمه واين الاستلزام من الاتحاد فالاولى ان يقال ان امثال هذا محمول على التسامح من القوم واعتمادهم على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلابد ان يقصد بتعريفها به ماهو صفة اللفظ اعنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لايشتبه فالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ﴿ **قوله** فالمعنى ﴾ يعنى اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمولا على التسامح على ماحققه بعض الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالته عليه واعتمادا على فهم السامع * قال المحشى المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور اولا فى اعتبار المطابقة هو الحكم ايضا فى الحقيقة * اقول ليس المراد بكونه منظورا فيه اولا انه يذكر فى اعتبار المطابقة اولا حتى يرد عليه ماذكر بل المراد ان الذى يلاحظ اولا فى حصول هذا المفهوم اعنى كون الحكم مطابقا بفتح الباء

الاحكام متصف بالحق الثابت ايضا فلا يكون صفة الحق الثابت مختصة بالواقع فيختل الوجهان وبهذا يظهر اختلال ما يأتى منه من قوله والجواب انه لايلزم فى وجه المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل الحق فى الجواب ههنا وفيما يأتى هو الجواب الذى ذكره بقوله وان مدلول الخبر الصدق والكذب احتمال عقلى فكل حكم منبئ عن النسبة على ماهى عليه وان تخلف عنه المدلول فى بعض المواد هكذا يجب ان يفهم المقام (كلنبوى)

(٩) لان موصوف الحق الحكم وموصوف المطابقة الواقع والصفات متشخصة وممتازة بتشخص المحل المشخص فكان بين الصفات امتياز فى الخارج فلا يصح حمل احدهما على الآخر لان الحمل التغاير فى المفهوم والاتحاد فى الخارج (مص)

هو الواقع لانه الفاعل الصريح لها سواء ذكر مقدما اومؤخرا ولا يخفى انه ثابت على هذا التقدير تأمل (**قوله** لايقال هذا صادق) يعنى ان الظاهر ان يكون الباء فى قوله مابه للسببية والضميران للشئ فالمعنى الامر الذى بسببه الشئ ذلك الشئ ولاشك انه يصدق على العلة الفاعلية لان الانسان مثلا انما يصير انسانا متمايزا عن جميع ماعداه بسبب الفاعل وايجاده اياه ضرورة ان المعدوم لايكون انسانا بل لايكون ممتازا عن غيره لما تقرر من انه لاتمايز فى المعدومات فيلزم ان يكون العلة الفاعلية ماهية لمعلولاتها وهو باطل (**قوله** لانا نقول الفاعل مابه الشئ موجود الى آخره) اى الفاعل مابسببه الشئ موجود فى الخارج وذلك اما بان يكون اثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشئ مستتبعا له استتباع الضوء للشمس والعقل ينزع منه الوجود ويصفها به على ماقال الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهيات مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهيـة هى الاثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل ينزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد يستتبع الفاعل فى الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتبارا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر فى مقابلها من الضوء المخصوص وليس هنا ضوء متقرر ثابت فى نفسه يجعله الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصف به فيقول وجد الضوء بسبب الشمس واما بان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لامن حيث نفسها ولامن حيث كونها تلك الماهية على ماذهب اليه المشائيون وغيرهم (٢) القائلون بان الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت الماهية فى الخارج ووجودها فيـه بمعنى انه يجعل الماهية متصفا به فى الخارج واما الماهيـة فهى اثر له باعتبار الوجود لامن حيث هى بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولامن حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشئ الموجود فى الخارج اما بنفسـه واما باعتبار الوجود (**قوله** لامابه الشئ الى آخره) يعنى ليس اثر الفاعل كون الشئ ذلك الشئ بل اما نفس الماهية اوالماهية باعتبار الوجود واما كون الماهية ماهية فليس بجعل الجاعل ضرورة انه لامغايرة بين الشئ ونفسه حتى يتصور بينهما جعل واما عدم التمايز فى المعدومات فانما هو فى الخارج لا فى انفسها فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض فى انفسها ولامجال

(للنزاع)

(٢) قال بعضهم الماهيـة ليست بمجعولة مطلقا اذلو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل واللازم باطل امابيان الملازمة فلانه حينئذ يكون اثرا للجعل ومايكون اثراله ينتفى بانتفائه واما بطلان التالى فلانه سلب الشئ عن نفسه وهو محال واجيب بالمنع فانه ان اريد بقوله لم يكن الانسانية انسانيـة قضية معدولة يكون موضوعها موجودا فلانسلم هذا وان اريد قضية سالبة فلا نسلم استحالة سلب الشئ عن نفسه الايرى ان المعدوم فى الخارج دائما مسلوب عن نفسه فاذا ارتفع الجعل فى وقت اودائما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية وقال بعضهم انها مجعولة مطلقا فلانه لو لم يكن الماهية مجعولة اصلا لارتفع المجعولية بالكلية سواء كانت فى نفسها اوفى وجودها او اتصافها بالوجود ولو ارتفعت بالكلية لزم استغناء الممكن عن المؤثر

للنزاع فى هذا وان فسر بعضهم قولهم الماهيـة مجعولة او غير مجعولة به اذ لا يعقل صحته على مايشهد به الفطرة السليمة انما النزاع فى كون الماهيات مجعولة او غير مجعولة بالمعنى الذى مر من ان اثر الفاعل نفس الماهيات او الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ماقال بعض الفضلاء وان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير مجعولة واما من يقول بان الماهيات مجعولة فلا اذ لم يذهب احد الى ان الماهيات مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهيـة اذ لا معنى له ولا يصلح محلا للنزاع وان شئت مصداق ماذكرناه فعليك الرجوع الى شرح المواقف والحواشى الشريفية على شرح حكمة العين وشرح الزوراء للمحقق الدوانى (**قوله** فيرد الاشكال) اذ يصير محصـل التعريف مابه الموجود موجود وهـذا يصدق على العلة الفاعلية (**قوله** قلت بعد التسليم الى آخره) يعنى لا نسلم اولا ان الشئ ههنا بمعنى الموجود بل بمعنى مايصح ان يعلم ويخبر عنـه ولو مجازا وان سلمنا باعتبار ان الاصل فى التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا بحسب الاستعمال لكن فرق بين مابه الموجود موجود فانه الفاعل و بين مابه الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذى بسببه الشئ الموجود متصف بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثانى الامر الذى بسببه الشئ الموجود هو ذلك الشئ الموجود الممتاز عن جميع ماعداه وما ذلك الا الماهية اذ لامدخل للفاعل فى كون هذا الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز بل تأثيره اما فى نفسـه اوفى اتصافه بالوجود على ماحقق فان قيل لامغايرة بين الشئ وماهيته حتى يتصور بينهما سببية (٣) قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لايحتاج الشئ فى كونه ذلك الشئ الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر مايقوم بنفسه اذ لامغايرة بين الشئ ونفسه حتى يتصور القيام بينهما (**قوله** وبه يظهر) اى بما ذكرنا فى بيان الفرق من ان الماهية مابه الشئ ذلك الشئ (**قوله** قد يجعل احدهما) اى الثانى اذ لاصحة لرجوع الاول لان الضمير الثانى محمول على الاول والمحمول هى الماهية لا الذات فالمعنى الامر الذى بسببه الشئ ذلك الامر (٤) بمعنى انه لايحتاج فى ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا فى تعريف الذاتى بالمعنى الاعم بانه لايعلل ثبوته للذات (**قوله** فلايتوهم الاشكال الى آخره) اذ الفاعل ليس الامر الذى بسببه المعلول

فينتج انه لو لم يكن مجعولة لزم الاستغناء والتالى باطل والمقدم مثله فثبت نقيضه واجيب بان المجعولية هوية الوجود لاماهية الوجود فلايلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات باسرها ارتفاع المجعولية رأسا واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر (مص) (٣) قوله قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لايحتاج الخ اقول لاحاجة فى دفعه الى ذلك اذ غاية الامر لزوم سببية الماهية لكونها تلك الماهية لان الباء متعلقة بالنسبة فى القضية القائلة بان ذلك الشئ هو هو وتلك النسبة هى ذلك الكون لانفس الماهيـة الايرى ان هذا المحشى فرق فيما سبق بين الماهية وبين كون الماهيـة تلك الماهية وحمل قول الخيالى اذ الماهية ليست بجعل جاعل على الثانى لتطبيق الجواب السابق على مذهبى الاشراقية والمشائية وغفل عنه ههنا (كلنبوى) (٤) قوله بمعنى انه لايحتاج فى ثبوت ذلك الامر الخ

ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بينهما (**قوله** لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضى) انما قال ظاهر التعريف لان مآل التعريف على مابيناه هو ان لايحتاج فى كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرضى ليس كذلك فان الماهية فى اتصافهابه سواء كان لازما اومفارقا يحتاج الى امر غير ذلك العرضى يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية اوغيرها مثلا الانسان فى كونه ضاحكا يحتاج الى ماهو منشأ كونه ضاحكا اعنى التعجب لكن بقى الانتقاض بالذاتى بمعنى الجزء ظاهرا و باطنا فان الانسان فى كونه ناطقا لايحتاج الى امر غير الناطق لان ثبوته له غير معلل بشئ اما بالغير فظاهر واما بنفس الذات فلتقدمه عليها فما قاله الفاضل الجلى من اندفاع النقض بالذاتى والعرضى باطنا سهو ولعل المحشى انما لم يتعرض لهذا النقض لان المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضى كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك الى آخره فدخول الذاتى فى تعريفها لايضر بالمقصود ويؤيد ماقلنا ماذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم فى ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عارض الشئ لنفسه كالكلى للكلى بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكل والجزء فتدبر (**قوله** وجعل هوهو الى آخره) رد لما قيل ان هوهو علم فى الاتحاد والباء فى به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد فى المفهوم فالمعنى مابه يتحد الشئ فى المفهوم فلايصدق التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرضى لانه غير متحد به فى المفهوم * ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هوهو الاتحاد فى الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطاة اعنى حمل هو هو اتحاد المتغايرين فى الصدق فحمله عليه خلاف المتبادر والاصطلاح الذى وجب الاحتراز عنه فى التعريفات فلايرتكب مع ان الوجه الصحيح هو ان يكون الباء للسببية والضميران للشئ ظاهر متبادر سالم عن ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير ان يكون المحدود ماهية الحد اذ يصدق عليه انه مابه يتحد الحد مع انه ليس كذلك (**قوله** هذا) اى خذ هذا اوهذا كما ذكرنا (**قوله** لكان اخصر) لكن الذكر اظهر واسبق الى الفهم (**قوله** اى بالكنه) اى المقصود منه دفع مايرد على ظاهر عبارة الشارح من انه يلزم ان تكون الذاتيات ايضا داخلة فى العوارض

هذا المعنى مستفاد من كون تقديم الظرف اعنى به للحصر وبهذا يظهر انه لايرد على التوجيه الاول النقض بالذاتى بمعنى الجزء لان كون الانسان انسانا ليس بمجرد الحيوان فقط او بمجرد الناطق فقط بل بمجموعهما فلا يصح الحصر بالنسبة الى جزء الماهية وانما يصح بالنسبة الى نفس الماهية والحقيقة ولذا خص النقض بالذاتى الجزء بالتوجيه الثانى
(كلنبوى)

فانه يمكن تصور الشئ بدونها بان يتصور بالوجه لا بالكنه * وحاصل الدفع ان ليس المراد بالتصور فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه التصور مطلقا ولا التصور بالوجه فقط حتى يرد ماذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى ان مايمكن تصور الشئ بالكنه بدونه فهو من العوارض وتصور الشئ بالكنه بدون تصور ذاتياته وماهيته محال * قال الفاضل المحشى لايخفى عليك ان المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغى ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع انه على تقدير ارادة التصور بالكنه يبقى الاجزاء داخلة فيها * اقول مقصود الشارح من قوله بخلاف الى آخره بيان مغايرة الماهية بعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعرض لنفسها كالمفهوم والكلى فكان محل ان يتوهم ان حقيقة العارض والمعروض واحدة واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية اذ المراد بقوله مابه السببية التامة ولذا ذكر فى جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشئ مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة بين الماهية واجزائها (**قوله** واما تصوره بالوجه الى آخره) بيان لسبب تفسير التصور بالكنه يعنى لولم يفسر به لدخل الذاتى بالمعنى الاعم فى العوارض لانه مما يمكن تصور الشئ بدونه بالوجه (**قوله** ايضا) اى كما يمكن تصوره بدون العرضى (**قوله** قيل عليه يستفاد الى آخره) يعنى يستفاد من تفريع قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدونه ان العرضى مايمكن تصور الشئ بدونه والذاتى بخلافه اعنى ما لايمكن تصور الشئ بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعنى مايمتنع انفكاكها عن الشئ ويستلزم تصوره تصورها اذ يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشئ بدونها ضرورة ان تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك بينهما فينتقض تعريف الذاتى منعا (٥) وكذلك ينتقض تعريف العرضى بها جمعا فاختيار الاستفادة فى توجيه هذا الاعتراض تطويل للمسافة اذ يكفى ان يقال انه يرد على التعريف المذكور للعرضى اللوازم البينة بالمعنى الاخص اللهم الا ان يقال المقصود من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض على تعريفهما ودفعه عنهما وحينئذ يكون ضمير قوله ويرد عليه راجعا الى كل واحد من التعريفين تأمل (**قوله** وجوابه الى آخره) يعنى نسلم الاستفادة اولا فان بيان حكم العرضى

(٥) ولايخفى عليك انه كما ينتقض تعريف الذاتى باللوازم المذكورة كذلك الخ (نسخه)

لاجل مغايرته بالماهية لايستلزم ان يكون حكم الذاتى بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لانسلم ان الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف اى بحيث تصلح ان تكون معرفا للذاتى مساويا له لم لايجوز ان يكون المستفاد حكما عاما شاملا له ولغيره كما ان ماذكره اعنى مايمكن تصوره بدونه ليس معرفا مساويا للعرضى يدل عليه من التبعيضية فى قوله فانه من العوارض ويؤيده ماقال فى شرح المطالع للذاتى خواص ثلث الاولى ان يمتنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصورت الذاتى وتصورت معه الماهيـة امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية يجب ثبوته لهـا على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره ومع التصديق بثبوته لها وهما ليستا بخاصتين مطلقتين لان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير الاسـتفادة بطريق التعريف فنقول فى الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشئ بدون الذاتى انه لايمكن تصور ذلك الشئ بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا وبالذات اولا بان يكون ملحوظا تبعـا اذ ليس تصور ذلك الشئ الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه اصلا والمسـتلزم لتصور اللازم ليس الا تصور الملزوم بطريق الاخطـار بان يكون الملزوم ملحوظـا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم فى الجملة وهو مااذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصد والا لزم ان يكون الذهن منتقلا عن ملزوم واحد الى لازمه والى لازم لازمه بالغـا مابلغ حتى يحصل اللوازم باسرها فى الذهن وهو محال فلايصدق تعريف الذاتى عليهـا * فان قيل قد صرح السيد الشريف فى حاشية المطالع بان الخاصة الثانية للذاتى اعنى مالا يمكن تصوره بدونه ممـا لابد فيه من تصور الذاتى والماهيـة بطريق الاخطار ولا يكفى فيه اخطار الماهية فضلا عن تصورهـا * قلت المحتاج اليه هو التصديق بثبوت الذاتى لهـا ضرورة انه تصديق لابد فيه من تصور طرفيه بالذات لا استلزام تصورها تصوره يرشدك اليه عبارته (**قوله** على مانص عليه فى حواشى المطـالع) قال السـيد الشريف قدس سره فى بيـان قوله بان المسـتلزم لتصور اللازم تصور الملزوم التفصيلى فربما يطرأ على الذهن مايوجب اعراضه عن اللازم فلا يستمر اندفاعه اى اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا قصدا مخطرا بالبال استلزم

تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفى هذا المقام بحث نص عليه فى حواشى المطالع فليرجع اليه (**قوله** وايضا زمان تصور اللازم) جواب ثان عن الايراد المذكور يعنى ان معنى قولنا الذاتى مالايمكن تصور الشئ بدونه انه لايمكن تصور الشئ بالكنه فى زمان لايكون الذاتى متصورا فى ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشئ بالكنه لايكون الا تصور ذاتياته فيكون تصور الشئ عين تصور ذاتيـاته فلابد ان يكونا فى زمان واحد بخـلاف تصور اللازم فانه فى زمان غير زمان تصـور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغـاير لتصور الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس نحو الشيئين فى زمان واحد واذا كان زمانا تصوريهما متغـايرين صـدق انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانفكاكه عنه فى زمان تصوره فلاينتقض حد الذاتى باللوازم المذكورة * نقل عنه لان تصور الملزوم معدّ لتصور اللازم لاسبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعدّ والمعلول ممـا لايخفى ولذا قالوا الدليل مايلزم من العلم به العلم بشئ آخر والمعرف مايلزم من تصوره تصور شئ آخر مع ان المبادى معدّات للمطالب * فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لاينفك عن تصور الملزوم * قلت معنـاه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغـاير زمانى التصورين فان من تمسك بامتناع توجه النفس فى زمان واحد الى شيئين يرد عليـه ان الحال فى تصور الذاتى كذلك ايضـا تأمل والاولى فى الجواب ان يقال معنى عـدم امكان تصور الشئ بدون الذاتى عدم امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكانه بدون العرضى امكان ملاحظته مجردا عنه انتهى كلامه ان اراد انه معدّ حقيقة فهو باطل لان المعدّ مايمتنع تصور اجتماعه مع المعلول ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع تصور اللازم وان اراد انه بمنزلة المعدّ فى عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادى معدّات فان المعدّات الحقيقية هى الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادى معدّات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف فى حواشى شرح الرسـالة فهو لايفيـد اذ حينئذ يجوز اجتماعهما فيرد عليـه نقض على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج فى قوله ولقـائل ان يمنع تغاير زمانى التصورين كما لايخفى وحاصل معنى اللزوم الذى اعتبره

فى اللوازم البينــة هو ان لايتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقــل اللازم وبذلك صرح العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد فى بحث الاضافة ومنع تغـاير زمانى التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله والا فهو غير موجه وحاصــله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معدّا وذلك غير لازم فى جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمهـا البينة لجواز ان لايتوقف اللازم على ملزومه اصــلا بل يكون الامر بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة فى مفهوماتها وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها طرفالها كانت الاعدام موقوفة عليهـا اولا يتوقف شئ منهما على الآخر كالمتضايفين فانهما يحصلان معا من غير ان يتوقف احدهما على الآخر والابطل المعية وخلاصته ان التلازم منحصر فى العلة والمعلول او بين معلولى علة واحدة فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة معدّة يكون زمان تصور الملزوم مغايرا لزمان تصور اللازم وعلى تقدير الاخير يكون زمان تصور الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما حررنا لك من توجيه المنع ظهر ان اعتراض المحشى المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جوابه (٦) الثـانى لايجرى فى الاعدام بالنسـبة الى ملكاتهـا وفى المتضـايفين مبنى على عدم التدبر فى توجيه المنع المذكـور ووجه التأمل ان وجود الماهية بالتغـاير ليس الاوجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتى ولذا قالوا بالتغاير بالاجمـال والتفصيل بين الحد والمحدود بخـلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغـاير بالذات لتصور اللازم كما لايخفى والجـواب الحق ماذكـره بقوله والاولى الى آخره (٧) وحاصله ان فى الذاتى تصور الذات بدونه غير ممكن لان وجوده عين وجودها كما ان المتصور ايضا غير ممكن وفى اللوازم التصور ممكن لكن المتصور وهو انفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا ان فى الكليات الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف الجزئى فان الفرض والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك فى حواشى السيد الشريف قدس سره على شرح مختصر الاصول ﴿ **قوله** وهذا القدر يكفينا فى هذا المقـام ﴾ يعنى هذا القدر من الانفكاك اعنى كون زمان تصور اللازم غير زمان تصو الملزوم يكفينا فى الفرق بين الذاتى واللازم واما فى قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا بل يجب فيــه الانفكاك بمعنى

(٦) اى الذى اشـير فى الحاشية لا الجواب الثانى المذكور فى اصل الحاشية اعنى وايضا (مص)

(٦) وانما اضيف الجواب الى المحشى لان الجواب الاول اعنى بعد تسليم الخ جواب القوم واما الجواب فى اصل الحاشية والجواب فى الحاشـية فهما للمحشى فلذا وصف بالثانى لا بالثالث (مص)

(٧) قوله وحاصله الخ لايتضح هذا الحاصل الا بان المراد من ملاحظتــه مجردا عنــه ملاحظتــه من غير ان يكون اللازم من اجزائه التى بها يتقوم الملزوم فى الخارج والذهن فان تصور البيت بدون مواده محال وبدون لوازمه ممكن وان كان المتصور اعنى كونه بدون اللوازم محالا فى الواقع هذا لكن هذا الجواب مبنى على كون الباء فى قوله بدونه للملابســة مع ان الحق انهـا للسببية

(الانفصال)

الانفصال وعدم الاستعقاب ففى هذا اشـارة الى دفع مايتوهم ان القول بالانفكاك هدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك الهادم للزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المغايرة بالزمان تأمل ﴿ **قوله** وقيل ايضا الى آخره ﴾ اعتراض ثان على قوله ممـا يمكن الى آخره يعنى ان اريد بالامكان فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص اعنى سلب الضرورة عن جانبى الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشئ بالعرضى وهو محال اذ العارض لايفيد معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عرضـا اذ يصير محصله ان تصور كنه الانسان بدون العرضى وتصوره لا بدونه اعنى به ليســا ضروريين فيكون تصور كنه الانســان بدون العرضى وتصوره لا بدونه جائزا اذ لو امتنع لوجب ان يكون تصور كنهه بدونه ضروريا هف وان اريد الامكان العـام اعنى سلب الضرورة عن احد الجـانبين وهذا المعنى حاصل فى الذاتى ايضـا اذ كما يصدق على العرضى ان تصور الانسان بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتى ان تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام وتلخيصه انه لما لم يقيد الامكان العام بشئ من الطرفين كان صـادقا على كل من الواجب والممتنع ﴿ **قوله** وجوابه الى آخره ﴾ يعنى انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشئ بالعرضى بان يكون هو سببا لحصوله الذى هو محـال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرضى بان يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين فى قولنـا مما يمكن الى آخره تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعنى معه لا به اذ المقابل بقولنا بدونه معه لا به فالمعنى تصور الانسان بالكنه مقرونا بغير العرضى وتصوره معه ليســا بضروريين ولا استحـاله فيه فانه يجوز ان يتصور الشئ بالكنه بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة * اقول وهذا الجواب انما يتم لو كان الباء فى قوله بدونه للملابسة (٧) اما لو كان للسببية فالمقابل لقولنا بدونه هو قولنا به لا معه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم فى قوله ولو سلم ﴿ **قوله** يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد ﴾ يعنى ان الامكان فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضى وبه ليسا ضروريين يلزم ماذكر

فالحق فى الجواب ان المراد من التصور هو التصور بطريق الاكتساب بدليل البـاء السببية ولاشــك ان اكتساب الكنه انما يمكن بمدخلية الذاتيات لا بمدخلية العرضيات فلا اشكال تدبر (كلنبوى)

(٧) وفيه ان سببية العرضى وان كان ممكنا لكن سببية عدمه مح الا ان يقال ان سببية العدم كناية عن عدم السببية فافهم فانه دقيق فلذا قال المولى السيلكوتى اما لو كان الى آخره بالفرض اعنى كلمة لو (مص)

من جواز التصور بالكنه بالعرضى واما لواعتبر كيفية نسبة الوجود الى
ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصلا
بدون العرضى ممكن يعنى ليس وجوده ولاعدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل
وقد لايحصل فلا استحالة فيه لان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور
لا الى بدونه حتى يلزم ماذكر * نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومى
الابيض ممكن لايستلزم جواز عدم البياض عن الرومى لان الامكان اعتبر
كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومى لا كيفية نسبة البياض اليه فههنا يجوز
ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذى يكون بدون
العرضى لا كيفية نسبة الكون بدون العرضى اليه فعدم التصور بدونه
مثل عدم الرومى الابيض بان لايوجدا اصلا حينئذ لا بان يوجدا ولايوجد
وصفهما فتأمل انتهى كلامه وجه التأمل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور
المقيد بعيد يأبى عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب
من الامور التى يكون تصور الشئ الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض *
اقول ويستفاد منه ان الذاتى الامر الذى يكون تصور الشئ بالكنه
الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق
اعنى صدق تعريف الذاتى على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهوان التصور
بدون اللوازم ممكن لكن المتصور محال بخلاف الذاتى فان التصور بدونه
غير ممكن اذ ليس تصور الشئ الا تصور ذاتياته فلايكون بدونه ممكنا
بخلاف تصور اللازم فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه
وان لم يوجد وهذا هوالجواب الثانى الذى اشار اليه فيما نقل عنه (**قوله**
على ان تصور الى آخره) اى على انا لوسلمنا ان مقابل قولنا بدونه به
وان الامكان كيفية للنسبة فنقول ان تصور الشئ بالكنه بالعرضى بان يكون
العرضى سببا لحصوله غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرضى نسبة خاصة
يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف لا وقد قالوا انه يجوز ان يكون للمباينين
نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بمباين آخر وان لم يطرد فى جميع العوارض
(**قوله** ويمكن اختيار الى آخره) جواب عن الاعتراض باختيار الشق
الثانى وهذا هو الجواب الاسلم والاسبق الى الفهم يعنى انا نختار ان المراد
بالامكان فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لامطلقا
حتى يرد انه متحقق فى الذاتى بل مقيدا بكونه من جانب الوجود فمعنى قوله

(مما)

مما يمكن تصور الانسان بدونه ان تصور الانسان بالكنه بدون العرضى
يمكن وجوده يعنى عدم التصور بالكنه بدون العرضى اى التصوربه ليس
بضرورى وهذا المعنى اى الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير حاصل
فى الذاتى اذ لايصح ان يقال تصور الانسان بدون الذاتى يمكن وجوده
يعنى التصور به ليس بضرورى نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل
فيه كما مر لكن هذا ليس بمعتبر فى العرضى (**قوله** قد اطلقها على الماهية)
ان كان المراد من الماهية باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص
كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد به
الماهية مع التشخص فعدم شهرته فى حيز المنع * قال السيد السند قدس
سره والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفى شرح التجريد وقد يراد بالذات
ماصدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية وتسمى هوية (**قوله**
اورد الفاء) يعنى اورد الفاء فى قوله فالحكم بثبوت الى آخره ايذانا بان هذا
السؤال ناش عما سبق واما الفاء فى قوله فان قيل فهو دال على تفرعه ووروده
على ماقبله سواء كان منشأه ذلك اولا على ما هو طريق سائر الاسئلة الموردة
فى الكتب فمن قال ان الفاء الثانى للتأكيد لم يأت بشئ (**قوله** مجموع
امور ثلثة) احدها تعريف الحقيقة بمابه الشئ هو هو وثانيها كون
الشئ بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى
الامور التى بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولاخفاء فى لغوية
هذا الحكم لان عقد الوضع مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا كانه قيل الامور
الثابتة ثابتة اذ حقائق الاشياء ليست الا نفس تلك الاشياء فوجودها
وجودها وبما ذكرنا اندفع ماقيل انه اذا كان الحقيقة بمعنى الماهية لالغوية
فى هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة فى الخارج موجودة
كيف ووجود الكلى الطبيعى معركة بين العقلاء اذ ليس المراد بالحقيقة
ههنا الماهية الكلية المفسرة بمابه يجاب عن السؤال بما هو فان ذلك
اصطلاح اهل الميزان حتى يكون المعنى الطبائع الكلية للجزئيات موجودة
اذلا اختصاص لهذا الخلاف بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التى
نشاهدها ونسميها بالاسماء المخصوصة لها حقائق هى بها هى فتلك الحقائق
التى هى انفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست بتابعة لاعتقادنا
واذهاننا واين هذا من ذاك وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على معنيين

مابه يجاب عن السؤال بما هو ومابه الشئ هو هو والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثانى فى الجنس بالقياس الى النوع والثانى بدون الاول فى الماهيات الجزئية واجتماعهما فى الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثانى لايكون الا نفس ذلك الشئ فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقائقها موجودة والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ماقال واما ماقاله الفاضل الچلى هربا عن هذا الاعتراض فى بيان قوله تعريف الحقيقة اى تعريفه بالماهية باعتبار التحقق والوجود فليس بشئ اما اولا فلان الحقيقة بمعنى الماهية الموجودة غير مراد فى قوله حقائق الاشياء ثابتة لانه يكون ذكر الاشياء حينئذ مستدركا اذ يصير المعنى الماهيات الموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا عبر الشارح عن هذا المعنى بقد يقال اشارة الى انه غير مرضى فى هذا المقام فتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لاوجه له واما ثانيا فلانه لامدخل حينئذ لكون الشئ بمعنى الموجود فى لغوية الحكم اذ قولنا الماهيات الموجودة موجودة لاخفاء فى لغويته واما ثالثا فلانه يجب على المحشى ان يقول اذلا لغوية فى قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض او الماهية مع قطع النظر عن الوجود ﴿ **قوله** وكون الشئ بمعنى الموجود ﴾ قال بعض الفضلاء ان كون الشئ بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق والتساوى ولامدخل للتساوى فى لغوية الحكم * اقول معنى قوله الشئ عندنا الموجود ان معناه ان الشئ بمعنى الموجود حيث قال فى شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشئ حقيقة فبحث لغوى فعندنا هو اسم الموجود لما نجده شائع الاستعمال فى هذا المعنى ولا نزاع فى استعماله فى المعدوم مجازا وماذكر ابو الحسين البصرى من انه حقيقة فى الموجود مجاز فى المعدوم هو مذهبنا بعينه وقال فى شرح المواقف خاتمة للمقصد السادس وفيها بحثان الاول فى تحقيق معنى الشئ وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظى متعلق باللغة الشئ عندنا الموجود ﴿ **قوله** اذلا لغوية الى آخره ﴾ بيان لكون المنشأ مجموع الامور الثلثة وحاصله انه لو لم يفسر الامور الثلثة بما ذكر بل بمعنى آخر مثلا لو فسر الحقيقة بالعارض فيكون المعنى عوارض الموجودات موجودة او فسر الاشياء بالمعدومات او المعلومات فيكون المعنى

الامور التى بها المعدومات هى هى موجودة او فسر الثبوت بمعنى سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التى بها الموجودات هى هى متصورة لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلثة فما ذكره الفاضل المحشى من انه فرق بين المورد والمنشأ والمحشى غير المورد ليس بشئ منشأه قلة التدبر والمتابعة لظاهر قوله اذ لا لغوية فى قولك الى آخره ﴿ **قوله** فلما يحتاج الى بيان ﴾ يعنى ان رب للتقليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين اعنى اصحاب الاذهان القاصرة ﴿ **قوله** كما فى مثل الى آخره ﴾ فان المعنى ان مانعتقده ونسميه بواجب الوجود فهو موجود فى نفس الامر لا ان ماهو واجب وجوده فى نفس الامر موجود فيه ﴿ **قوله** والحاصل ﴾ يعنى ان اخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذى هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من ان اتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هى الحقيقة اللغوية والعرفية العامة على ماذكره المحقق الرازى فى شرح الرسالة من ان ماذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة * قال السيد السند قدس سره فى حواشى المطول ان اهل الميزان لايخالف اهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج فى افادتها لذلك المعنى الى بيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت ثابت على مازعمه فانه اخذ الموضوع بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وبخلاف قولك شعرى شعرى فانه وان كان مفيدا لكنه محتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان اخذ الموضوع والمحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازى والمعنى المجازى وان اشتهر لابد من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقى على ماتقرر فى موضعه وهذا معنى قوله فى الحاشية الآتية هذا ناظر الى قوله هذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل انا ابو النجم الى آخره ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ماقاله بعض الفضلاء من ان اخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو مشهور فيما بينهم كذلك اخذ طرفى شعرى شعرى على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم تدبر واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين لان اخذ طرفى شعرى شعرى على الوجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازى لابد له من البيان البتة بخلاف

اخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية ايضا فلاحاجة الى البيان (**قوله** اى ليس مثل المثال الذى ذكره السائل) اذ لافرق بين الامور الثابتة ثابتة و بين الثابت ثابت كذا نقل عنه (**قوله** اذ قد اعتبره الى آخره) يعنى ان السائل اعتبر المثال متحدا الموضوع والمحمول لاخذه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وفيه اشارة الى انه لولم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانات تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء لج بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ وفهم المتأخرين او بالفعل بحسب فرض العقل على ماهو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازى فى شرحه للمطالع لان مقصود الشارح ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقائق الاشياء ثابتة و بين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول بحسب الفرض والثانى بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد اخذ العنوان فى الثانى كذلك وليس قولنا من ذلك القبيل (**قوله** ولك ان تقول الى آخره) اى ولك ان تقول فى توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة قلما يحتاج فى افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة امر المعنى المراد منه وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعرى شعرى فانه يحتاج البتة الى التأويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازى والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظرا الى كلمة التقليل حيث قال فان شعرى شعرى يحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه وهذا ناظر الى مدخولها اعنى الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التأويل وفيه انه حينئذ لايكون لقوله ولامثل انا ابو النجم وشعرى شعرى مدخل فى بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة فى هذا القول وعدم ظهورها فى شعرى شعرى كذا نقل عنه وماقاله الفاضل الجلى انه ان اراد ان حقائق الاشياء ثابتة مستعملة فى الموضوع له وليس فيه مجاز فهو امر بديهى البطلان وان اراد ان المعنى المراد منه وان كان مجازيا لكنه لشهرته صار كالحقيقة فى انفهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة

فهو لايوجب الاستغناء عن التأويل ليس بشىء فان المعنى المراد منه حقيقى على ماقالوا من ان التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد (**قوله** وهذا المعنى لايحصل الى آخره) دفع لتوهم كون شعرى شعرى غير محتاج الى التأويل لان شعرى المقيد بالآن والمعهود بما مضى او المتصف بالبلاغة بعض من اشعاره فلو جعل اضافة شعرى للعهد يكون المراد ان بعض شعرى المعهود وهو شعرى الآن كبعض شعرى المعهود وهو المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة يكون معناه على ماهو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقى للاضافة بلا تأويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية هو ارادة بعض الاشعار المعين واما ملاحظته بقيد كونه الآن وفيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لايدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتأويل والصرف عن الظاهر (**قوله** وكم من فرق الى آخره) اى وكم من فرق بين شعرى الآن كشعرى فيما مضى او المعروف بالبلاغة و بين ارادة البعض المعين سواء كان بالتعيين الشخصى او النوعى لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشىء من الدلالات على ان العهد يقتضى الذكر الحقيقى لفظاً او تقديراً او الذكر الحكمى والكل منتف ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ماقاله بعض الفضلاء ان شعرى الآن كشعرى فيما مضى او المعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينا لكن بالتعيين النوعى والتعيين المعتبر فى العهد ليس مقصوراً على الشخصى فيجوز ان يراد بالاضافة التعيين النوعى وهو شعرى المعروف بالبلاغة او فيما مضى لان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعى او بالشخصى اما ان تعينه باعتبار كونه فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لادلالة لها عليه (**قوله** والمشهور) يعنى ان التوجيه المشهور فى بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا التقدير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تأكيدا للافادة فان السائل لما انكر الافادة اكد بانه محتاج الى الدليل فكيف ينكر كونه مفيدا بخلاف التوجيهين السابقين فان فى ذكره بيان ظهور الافادة على مامر (**قوله** ويرد عليه ان شعرى الى آخره) يعنى يرد على هذا التوجيه ان شعرى شعرى

ايضاً قد يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل كما انه
فى استقامة معناه يحتاج الى تأويل وتقدير اذلابد لاثبات ان شعرى
الآن كشعرى فيما مضى اوالشعر المعروف بالبلاغة من شاهد خصوصا
بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ماقيل ان شعرى
شعرى يحتاج الى التأويل لا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولامثل
انا ابو النجم وشعرى شعرى ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان واما جعل
قوله ولامثل انا ابو النجم الى آخره مبنيا على وجه لم يذكره فى الكتاب فمما
لا يرضاه من له ادنى دربة بالاساليب كذا نقل عنه ومن ههنا ظهر ركاكة
ماقاله بعض الافاضل من ان المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تأكيدا
للافادة وقوله ولامثل انا ابو النجم الى آخره نفى للتوجيه المشهور فى اتحاد
المسند والمسنداليه لانه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان ﴿ **قوله** واعلم
الى آخره ﴾ جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم الى آخره
وحاصله ان المراد بالحقيقة مابه الشىء هو هو وبالشىء مايعم الموجود والمعدوم
ولو مجازاً اعنى مايصح ان يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود فالمعنى ماهيات
الامور التى يصح ان يعلم ويخبر عنه ثابتة فى الخارج فلم يتوجه السؤال
باللغوية وعلى ماذكرنا لايرد شىء مما ذكره الفاضل الچلبى بقوله ويرد عليه
ان الحقيقة بالمعنى المذكور لايطلق الا على الموجود بالوجود الاصلى فعلى
تقدير تعميم الاشياء لايجوز اضافة الحقائق اليها ونقول ان اللغوية وعدم
الافادة باق فى الكلام المذكور سواء اريد بالشىء الموجود اواعم منه
ومن المعدوم لان الوجود معتبر فى الحقيقة كما عرفت انتهى لان هذا مبنى على
ماذكره سابقا فى توجيه السؤال من ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار
الوجود وليس كذلك على ماعرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين عليه
بناء الفاسد على الفاسد * فان قيل الحكم بان ماهيات الامور التى يصح ان يعلم
ويخبر عنه ثابت لايصح ظاهرا لان من تلك الامور المعدومات فيلزم
ان يكون الماهيات المعدومات ثابتة وليس كذلك * قلت المراد بالامور الجنس
كما سيحققه الشارح فى قوله والعلم بها متحقق وثبوت ماهيات جنس
مايصح ان يعلم ويخبر عنه يكفيه ثبوت ماهيات بعض افراده وهو
الموجودات فتأمل ﴿ **قوله** والتصديق بها ﴾ اى التصديق بثبوتها فى نفسها
﴿ وباحوالها ﴾ اى التصديق بثبوت الاحوال لها ولايتجه ماقيل ان الكلام

فى العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها (٢)
لان التصديق بحال الشىء من حيث النسبة الى ذلك الشىء علم بذلك الشىء
﴿ **قوله** فاللام فى العلم لاستغراق الانواع ﴾ يعنى لام التعريف فى قوله والعلم
لاستغراق انواع العلم من التصور والتصديق فالمعنى جميع انواع العلم
بالحقائق اعنى التصور والتصديق متحقق وانما حمل على استغراق الانواع
لانه لواريد استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقائق
ثابتا وهو غير صحيح كما لايخفى بخلاف جميع انواعه فانه ثابت ولو باعتبار
بعض الافراد وانما قال بمعونة المقام لان جعل الاستغراق للانواع
مما لم يعهد عند اهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق
هو استيفاء الافراد وافراد الجنس اولاً هى الانواع ﴿ **قوله** بمعونة المقام ﴾
يعنى انما حمل اللام على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد
على اللاادرية وهو لايحصل بجعل اللام للجنس لانهم لاينكرون ثبوت
جنس العلم ضرورة انهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون
التصديق بها وايضا المقصود الاهم اعنى الاستدلال بوجود المحدثات لايتم
الا بالتصديق بها وباحوالها ولاقرينة للعهد حتى يخص بالتصديق مع
ان التصديق لايحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكون
المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق متحقق فما قيل ان مقام الرد
لايستدعى الاستغراق مطلقا فضلا عن الاستغراق النوعى اذثبوت جنس
العلم كاف فى الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشىء كما لايخفى
﴿ **قوله** ثم ان الاستدلال ﴾ يعنى ان الاستدلال على ان الصانع موجود متصف
بالعلم والقدرة والحيوة وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحقائق ثابتة يحتاج
الى العلم باحوالها بانها ممكنة اوحادثة كما سيجىء فى باب اثبات الصانع اذا
تقرر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت فى قوله والعلم بها الى آخره ووجّه التقدير
بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود المحدثات فلابد من تقدير
الثبوت ليفيد ان العلم بوجود الحقائق متحقق فقد غلط فى توجيهه غلطين
الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لايتم غرض الاستدلال الا به اذلامعنى
للعلم بها الا تصورها والتصديق بها وباحوالها فلاحاجة الى التقدير
والثانى ظن كفاية العلم بالثبوت والافلاوجه لتخصيص التقدير به اذ لابد
من العلم بالاحوال ايضا على ماسيجىء * اقول ويمكن توجيه كلام من قدر

(٢) قوله لان التصديق حال الشىء الخ اقول والاولى ان يقال حمل الشارح الظرف فى قوله والعلم بها على الظرف المستقر للتعميم اى العلم المتعلق بها سواء بانفسها او باحوالها لاعلى الظرف اللغو للعلم والاتجاه انما يتوجه على الثانى لاعلى الاول (كلنبوى)

الثبوت بحيث لايرد عليه الغلط الثانى بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها
فى انفسها او ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم بالاحوال ايضا ﴿ **قوله**
فقد غلط غلطين ﴾ نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره
ولم يقدر غيره والغلط الثانى ظن وجوب التقدير ﴿ **قوله** والتأنيث باعتبار
المضاف اليه ﴾ نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقائق هو
ثبوت الحقائق ففى ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما فى قوله تعالى
﴿ اعدلوا هو اقرب للتقوى ﴾ انتهى كلامه قال بعض الفضلاء فيه
ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل خدشة ﴿ **قوله** لانه غير مراد الى آخره ﴾
لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على اللاادرية المنكرين للعلم مطلقا
فيكفيهم اثبات العلم الاجمالى بجميع الحقائق ولا حاجة الى العلم التفصيلى بها
﴿ **قوله** وان اريد اجمالا الى آخره ﴾ اى ان اريد بقوله لا علم الى آخره عدم العلم
الاجمالى بان يلاحظ بوجه يشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم ممنوع فان قولنا
حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالى
مع انه قد سبق ان المراد ما نعتقده حقائق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق
بدون العلم وهذا القدر كاف فى العلم الاجمالى ﴿ **قوله** لا يقال نحن نقيد العلم
الى آخره ﴾ يعنى نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مضر لان العلم
فى قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد بالكنه وذلك لانه
اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد بالعلم بها العلم التصورى لانه المتبادر من العلم
بالحقائق انفسها اذ التصديق علم باحوالها وحينئذ لابد من ان يقيد العلم
بالكنه والا لم يحصل الرد على اللاادرية لانهم ايضا معترفون بالعلم بالوجه
ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير (٣) حاصل الاستدلال انه لابد من تقدير
الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد بالعلم العلم بها بالكنه لكنه باطل للقطع بانه لا علم
بالحقائق تفصيلا فضلا عن ان يكون بالكنه والفاضل الجلبى فهم ان مقصود
المحشى انا نقيد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما تنافيا
ظاهرا لان الاول علم تصورى والثانى علم تصديقى فكيف يصح ان يقال نحن نقيد
العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره بعيد عن المقصود بمراحل
والفاضل المحشى فسر قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور فى قوله اذ لا علم بجميع
الحقائق ولا يخفى ان قوله فى الجواب لا دليل عليه (٤) مع ان تعميم الشارح ينافيه
آب عن ذلك ﴿ **قوله** لانا نقول لا دليل عليه الى آخره ﴾ اى لا دليل على تقييد العلم

(٣) قوله حاصل الاستدلال الخ اقول لايخفى ان الموافق لكلام الخيالى فيما بعد ان يقرر الاستدلال استثنائيا مؤلفا من المنفصلة والحملية هكذا اما ان يكون المراد العلم بثبوتها واما ان يكون المراد العلم بانفسها بالكنه لكن الثانى باطل لقوله اذ لا علم بجميع الحقائق فتعين الاول فان قول الخيالى فيما بعد لادليل على التقييد مع ان تعميم الشارح ينافيه منع لتلك المنفصلة بان يقال بل الواقع اما ان يكون المراد العلم بثبوتها او العلم بها مطلقا سواء بالكنه او بالوجه وسواء تعلق بانفسها او باحوالها وقوله ولوسلم فبطلان المقيد الخ منع للتقريب بناء على ان بين ارادة العلم بثبوتها وبين ارادة العلم بانفسها بالكنه منع جمع لامنع خلو لجواز ارادة العلم بانفسها مطلقا سواء بالكنه او بالوجه وارادة العلم المتعلق بها سواء تعلق بانفسها او باحوالها كما هو مرضى الشارح واذا كان المنفصلة

(بالكنه)

بالكنه والرد على اللاادرية يحصل بدونه بان يكون المراد العلم الشامل
للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقائق اى تصورها بالكنه
او بالوجه متحقق ﴿ **قوله** مع ان تعميم الشارح ينافيه ﴾ يعنى ان تعميم
الشارح العلم فى قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق
حيث قال من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها ينافى ان يقيد العلم بالكنه
لان التقييد بالكنه مبنى على ان يكون المراد بالعلم تصورها وان لا يكون
العلم بها متناولا والتصديق بها وباحوالها على ما مر وقول الشارح يدل
على شموله التصور والتصديق ﴿ **قوله** ولوسلم فبطلان الى آخره ﴾ يعنى
ولوسلم ان المراد بالعلم العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا المقيد وجوب
تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد اعنى بالكنه ويكون المراد العلم مطلقا
سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه او تصديقا بها او باحوالها كما فعله الشارح
اذ الخلاص من ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور
وتعميم العلم ايضا له كما لا يخفى وحاصل الجواب انا لا نسلم تحقق تقييد العلم
على تقدير عدم ارادة الثبوت ولوسلم ذلك فالقضية المركبة منهما اتفاقية فلا يلزم
من بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد
بالكنه منع الجمع والامران اللذان بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم احدهما
عين الآخر بل عين احدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت
للتقييد المذكور وبما حررنا اندفع ما قاله المحشى المدقق فيه انه على تقدير
تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت انتهى لانه انما سلم تحقق
التقييد على ذلك التقدير وحينئذ يجوز ان يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء
قيده لا لانتفاء التقدير اذ لا علاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد لذلك التقدير
حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزمة
لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فتدبر ﴿ **قوله** وقد يقال ايضا
ثبوت الكل غير معلوم الى آخره ﴾ حاصله ايراد النقض على ما قال المراد العلم
بثبوتها يعنى ان اريد بقوله العلم بثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق
فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم وان اريد التصديق بثبوت
بعض الحقائق فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت
بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق ايضا * قال المحشى المدقق ان قيل ثبوت الكل
معلوم اجمالا لان ما مر من قولنا حقائق الاشياء ثابتة الى آخره يتضمن العلم

مانعة الجمع لا يلزم من بطلان احد الجزئين ثبوت الجزء الآخر وان لزم العكس وتفصيل ما اورده الخيالى ينبغى ان يكون بالترديد بان يقال ولوسلم ان المراد باحد جزئى المنفصلة العلم بالكنه فان اريد بها معنى مانعة الخلو فتلك المنفصلة ممنوعة لما عرفت من احتمال ارادة العلم بانفسها مطلقا او ارادة العلم المتعلق بها مطلقا وان اريد بها مانعة الجمع فمسلمة لكن التقريب حينئذ ممنوع اذ لا يلزم من بطلان احد جزئى مانعة الجمع وقوع الجزء الآخر فاعرف (كلنبوى)

(٤) قوله مع ان تعميم الشارح الخ لا يخفى ان القائل خصم الشارح ولا معنى للقدح فى كلامه بمنافاته لكلام خصمه اللهم الا ان يقال ان تعميم الشارح ليصح الرد على اللاادرية لانهم لا ينفون العلم التصورى بل العلم التصديقى فقط فحاصله مع ان التعميم الواجب ههنا ينافيه فتأمل (كلنبوى)

الاجمالى بالجميع والمراد هذا قلنا فلايكون العدول موجها انتهى كلامه وفيه تأمل (٥) ﴿ **قوله** والجواب ان المراد الجنس الى آخره ﴾ يعنى ان المراد بقوله حقائق الاشياء ثابتة جنس حقائق الاشياء فالمعنى جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان فى ضمن فرد واحد او اكثر فحينئذ يرجع الى الايجاب الجزئى وذلك كاف فى الرد على الخصم لانه يدعى السلب الكلى فى المقامين ﴿ **قوله** ويرد عليه الى آخره ﴾ يعنى ان ارادة الجنس وان اندفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لايحصل ماهو المقصود من التصدير بهاتين القضيتين لان المقصود منه التنبيـه على وجود مانشاهده من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل به الى معرفة الصانع على ماصرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لايلزم ان يكون ثبوته والعلم به فى ضمن ذلك البعض لجواز ان يكون فى ضمن فرد آخر سوى مانشاهده فلايحصل التنبيه على وجوده ﴿ **قوله** وجوابه الى آخره ﴾ يعنى ان المراد فى قوله التنبيه على وجود مانشاهده التنبيه على وجود جنس مانشاهده اذ التوسل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان مما نشاهده اولا * اقول هذا الجواب لايدفع الاعتراض اذ وجود جنس مانشاهده لايكون الا فى ضمن مانشاهده لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس مانشاهده التنبيه على وجود ماهية مانشاهده سواء كان فى ضمن فرد واحد او اكثر كما ان معنى قولنا جنس حقائق الاشياء ثابتة ان ماهيـة حقائق الاشـياء ثابتة سواء كان فى ضمن حقيقة واحدة او اكثر على ماهو مدلول لام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقى اذ يجوز ان يكون وجود جنس مانشاهده بهذا المعنى فى ضمن مانشاهده وغيره لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس ايضا بعيد لايدل عليه قرينـة فالجواب اما مبنى على التلبيس (٦) او التلبس (٧) تأمل تعرف ﴿ **قوله** فالكلام السابق على حذف المضاف ﴾ وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشى لاحاجه الى تقدير المضاف لان ما فى قوله مانشاهده اما موصولة او موصوفة وايا ما كان فهى تفيد معنى الجنس او معنى الاستغراق على ماعلم فى موضعه وقد حملت ههنا على الجنس انتهى ولايخفى انه ليس بشئ لانه يصير المعنى التنبيـه على وجود الجنس المشاهد او جنس مشاهد والجنس ليس بمشاهد اصلا فلابد من تقدير المضاف

(٥) وجه التأمل هو انه يجوز ان يكون العـدول للتصريح بالمقصود وازالة توهم ارادة العلم التفصيلى والتصورى (سعد)

(٦) قوله على التلبيس اى تلبيس المحشى على المورد بانه حمـل الجنس فى قول الشـارح والجواب المراد حمل الجنس الخ على الجنس اللغوى المراد بلام الحقيقة وحمل الجنس المقدر فى دفع الايراد على المنطقى وهذا حيلة ودغدغة لايرضى عنه العقلاء (سعد)

(٧) قوله او التلبس اى اشتباه المحشى للجنس فى قول الشارح والجواب المراد الجنس الخ من ان مراد الشارح الجنس المنطقى ولذا حمل الجنس فى دفع الايراد عليه وهذا لايليق على الغبى خصوصا على الذكى وفى هذا صور اربع تأمل تنل (مص)

(او)

او يؤوّل بالمشاهدة افراده ﴿ **قوله** او نقول ﴾ يعنى نقول التنبيه على وجود مانشاهد حاصل مع ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف لان فى الكلام اعنى قوله حقائق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شئ من الحقائق واذا ثبت شئ منها فالاحق بالثبوت هى المشاهدات لانها اظهر وجودا واسبق حصولا من غيرها ولذا لايخلو عنه الانسان فى بدأ الطفولية لكن فى كفاية هذا القدر فى التنبيه تأمل ﴿ **قوله** وهم العنادية الى آخره ﴾ الفرق بين مذهب العنادية والعندية ان العنادية ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها فى نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونه ويلزم من ذلك نفى الحقائق بالمرة لانها اذا لم تكن متميزة فى انفسها ارتفعت بالمرة فالحقائق عندهم كالسراب الذى يحسبه الظمآن ماء ليس له ثبوت فى نفسه ولا بتبعية اعتقاده يدل على ذلك قول المحشى ويدّعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر حيث نفوا التحقق اى التقرر والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعنى انه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق عن نفس الامر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات وبتوسطها وهذا كما ذهب اليه المصوّبة من تصويب كل مجتهد وكما فى قواعد العربية فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة فى نفسـها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا تتصف بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعانى كما هو عنـدنا فانا نقول نجد هذا الشئ مرّا لانه فى نفسـه كذلك وهم يقولون هذا الشئ مرّ لانا نجده كذلك ومن هذا تبين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشـياء فى انفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقـاد كل شخص مطابقا لما فى نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف اليه على المضاف حق بناء على لغة الفرس والعكس ايضا حق بناء على لغة العرب ولاحاجة الى ماقيل من ان الحق ههنا على مذهب النظام كما سيجئ وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس الامر ظرفا لنفسها والعندية ينفون كونها ظرفا لثبوتهـا ولايخفى ان هذا الفرق ايضا انما يتم لو كان الثبوت فى قولهم بمعنى الوجود بناء على ان نفى ظرفيـة نفس الامر لوجود شئ لايستلزم انتفـاء ذلك الشئ بخلاف

ظرفيتها لنفسه كما حقق فى محله اما اذا كان بمعنى التميز كما سيجئ فانتفاء ظرفية نفس الامر لتميزها يستلزم انتفاءها بالمرة فلايكون ظرفا لنفسها ايضا فالتعويل على ماذكرنا * فان قيل عبارة الشارح فى بيان المذهبين ناظر الى الفرق الذى اعتبره بعض الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت فى الثانى دون الاول * قلت اخذ الشارح قدس سره بالمآل فان نفى التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرة واثبات التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت فى نفس الامر (**قوله** لانهم يعاندون الى آخره) اى يعاندون العقلاء الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة امر الى آخر فى نفس الامر حتى نسبة التميز فلايكون الحقائق الا اوهاما وخيالات كالسراب فليس فى الحقيقة رب ولا عبد ولا نبى ولا مرسل لا ان الكل راجع الى اصل واحد فى الحقيقة هو الوجود المجرد العارى عن التكثر وان التمايز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب اليه الصوفية الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية نفى حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتتبع كلامهم ولم يتفحص دلائلهم وبما حررنا اندفع مايتوهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر فى نفس الامر يدل على انهم ينكرون ثبوتها وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت اولا على ماعرفت فالاولى ان يقال ويدعون الجزم بعدم امر فى نفس الامر ولعل الباعث على تخصيصه بالنسبة ان قوله مامن قضية بديهية الى آخره دليل لما ادّعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لمنشأ غلطهم فيجوز ان لايختص مذهبهم ويختص منشأ مذهبهم قال فى شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدّعون انهم جازمون بان لاموجود اصلا وانما نشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل مايقال لوكان الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة تعانده اولايتناهى وهو ايضا باطل لادلة مثبتة ولوكان شيئا موجودا لكان اماواجبا اوممكنا وكلاهما باطل للاشكالات المعارضة للوجوب والامكان (**قوله** وبه يظهر الى آخره) اي وبماذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على ان انكارهم ليس مخصوصا بحقائق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم الثابت فى نفس الامر

لانكارهم نسبة امر الى آخر مطلقا (**قوله** فتخصيص الى آخره) يعنى ان تخصيص الشارح انكارهم بحقائق الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء جرى على وفق ماسبق فان الكلام فى ثبوت حقائق الموجودات (**قوله** والاظهر الى آخره) يعنى ان الاظهر ان يحمل الاشياء ههنا اى فى قول الشارح ومنهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم اعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه (**قوله** اى تقررها الى آخره) يعنى ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقى اعنى الوجود الخارجى بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفارض لان انكارهم ايضا لايختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقادات * قال الفاضل الجلى اى تقررها وكونها على قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلواعتقدنا فى بعض الاوقات وجود شئ فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلايكون لشئ من الاشياء تقرر وقرار فى شئ من الاوصاف وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لاينكرون الثبوت مطلقا لما عرفته من انا لو اعتقدنا ثبوت الشئ فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت لانه اراد به الوجود الذى يكون على قرار واحد حيث قال لاينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد اولا فلايكون قوله حقائق الاشياء ثابتة ردا على العندية لانهم ايضا قائلون بثبوت الحقائق وانما ينفون عنها التقرر ولوحمل الثبوت فى قوله حقائق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى المقصود وجه واما ثانيا فلان ماذكره وجها لتفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت الى آخره بعينه جار فى التقرر بان يقال لو اعتقدنا تقرر الشئ فهو متقرر على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغى ان لاينكروا التقرر (**قوله** يقولون مذهب كل قوم حق الى آخره) فان قيل مامعنى الحق والباطل ههنا اذ ليس ههنا نسبة خارجية يطابقها الحكم اولا * اجيب هو ماذهب اليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته له * اقول قد سمعت منا سابقا

مايغنى عن اعتبار هذا التحمل مع انه على هذا لافائدة فى ايراد هذه المقدمة بعد القول بان الحقائق تابعة عندهم للاعتقادات ﴿ **قوله** هذا الزعم بمعنى القول الباطل ﴾ وهو القول الدال على نسبة لاتطابق الواقع سواء اعتقدها القائل اولا فلا يرد ماقال بعض الافاضل ان القول العارى عن الاعتقاد لايوصف بالبطلان ولا بالزعم ويؤيد ماقلنا ما قاله الشارح فى المطول فى بحث الاسناد الخبرى لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا او كاذبا لانه لاحكم معه ولاتصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به ارباب المعقولات لانا نقول لاحكم ولاتصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة اولاوقوعها وذهنه لم يحكم بشئ من النفى والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد فى الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لامحالة ﴿ قال الشارح ان لم يتحقق نفى الاشياء الى آخره ﴾ اى ان لم يثبت نفى جميع الاشياء الذى ادعيتم بقولكم لاشئ من الحقائق فى نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شئ من الاشياء فى نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلى تحقق الايجاب الجزئى والالزم ارتفاع النقيضين وان ثبت النفى فى نفسه فقد ثبت ماهية فى نفس الامر لانه حقيقة من الحقائق * قال بعض الفضلاء فى تحرير هذه العبارة ان لم يتحقق نفى الاشياء اى ان لم يتصف شئ من الاشياء بصفة النفى لم يكن شئ منها منفيا اذا المنفى مااتصف بالنفى وقام به النفى واذا لم يتصف بالنفى لزم الاتصاف بنفى النفى ونفى النفى اثبات اذ هو ملزوم له فلزم الثبوت وان تحقق النفى فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفى وكذا الاتصاف بصفة النفى من جملتها * اقول فيه بحث لانا لانسلم انه (٧) اذا لم يتصف الاشياء بالنفى يلزم ان يتصف بنفى النفى لجواز ان لايكون الاشياء ثابتة فى نفسها فلا تتصف بشئ منهما ولو قيل ان عدم الاتصاف بالنفى يستلزم الاتصاف بنفى النفى بناء على تلازم الموجبة السالبة المحمول والسالبة لزم الزام منكرى اجلى البديهيات بمقدمة خفية على العلماء بل فاسدة عند الاذكياء على ان شقى الترديد ليس على طريق النقض اذ قد حمل التحقق فى الشق الاول على الاتصاف وفى الثانى على الثبوت والا لما لزم من الاتصاف ثبوت ماهية النفى اذا اتصاف شئ بشئ انما يستلزم ثبوت المثبت له لاثبوت المثبت تأمل ﴿ **قوله** يرد عليه الى آخره ﴾ يعنى ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة

(٧) واعلم ان الحملية ان حكم بوقوع وجودى على وجودى فمحصلة موجبة وان حكم بعدم وقوعه عليه فسالبة بسيطة والا فمعدولة وهى اما موجبة معدولة المحمول ان كان الحكم بالايجاب واما سالبة معدولة المحمول ان كان الحكم بالانتزاع وههنا قضية خامسة تسمى الموجبة السالبة المحمول وهى التى حكم بثبوت السالبة على الموضوع فالاول والرابع متلازمان فيما وجد الموضوع فهو اخص من الرابع فيما لم يوجد والثانى اعم من الثالث اتفاقا لانه يتحقق فيما لم يوجد الموضوع بخلاف الثالث وكذا اعم من الخامس عند التحقيق لان الخامس مساو للثالث عنده فالاعم منه اعم منه واما عند المتأخرين ان الثانى اى السالبة البسيطة مساو للخامس

عندهم فلايلزم من عدم ثبوت نفى الاشياء فى حد ذاته ثبوت شئ ما فى نفسه بل يجوز ان يرتفعا ويكون محاليته من جملة المخيلات * قال الفاضل المحشى والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ماذكر بل حاصله ان ماادعيتم من نفى الاشياء ان زعمتم انه مخيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ماادعيتم وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد اقررتم بثبوت غرضنا ايضا واياما تزعمون فمرحبا بالوفاق * اقول المقصود من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة لامجرد ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون النفى مخيلا يدل على ذلك قول الشارح لنا تحقيقا والزاما له ﴿ **قوله** فالصواب فى الالزام ان يقتصر على الشق الاخير ﴾ وحاصله انكم جزمتم بنفى الحقائق مطلقا موجودة كانت اومعدومة حيث قلتم لاشئ من الحقائق فى نفس الامر وهذا النفى من جملة الحقائق اذ قد ادعيتم انه ثابت فى نفس الامر حيث تمسكتم فى اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض مانفيتم فلا يرد ماقاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل مايرد على ماذكر مثل ان يقال ان النفى من جملة المخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلايلزم ثبوت مانفى ﴿ **قوله** قد يتوهم الى آخره ﴾ يعنى ان بعض الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقائق الموجودة فى الخارج فلايلزم من ثبوت النفى ثبوت الحقيقة الخارجية فتكلفوا فى توجيه الالزام بانه اذا ثبت النفى ثبت الحقيقة الموجودة فى الخارج لانه قسم من العلم الذى هو قسم من العرض الموجود فى الخارج لانه اما كيف اوانفعال على ماقيل ﴿ **قوله** ويرد عليه الى آخره ﴾ حاصله انه كيف يمكن الالزام لمنكرى اجلى البديهيات بامر خفى فان لهم ان يقولوا لانسلم ان العلم موجود بل هو من جملة المخيلات والدلائل المثبتة له مخيلات باطلة كيف وقد انكره جماعة مثبتة للحقائق فلا يرد ماقاله بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لاينافى كونه ملزما به اذ لايجب كون الملزم به معتقدا لمن تمسك به اذ مقصود المحشى انه لايتم الالزام عليهم بل توسيع دائرة مقالهم لا ان المتمسك به هم المتكلمون وهم لايقولون بوجود العلم حتى يرد ماذكر ﴿ **قوله** لايقال الى آخره ﴾ حاصله انه لاحاجة فى توجيه الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا على الموجودات الى مامر بل هو تام بدونه لان ترديد هذا الالزام فى التحقق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد فى الخارج نفى الاشياء فقد ثبت

اى الموجبة السالبة المحمول فهو اعم من الثالث اى الموجبة المعدولة المحمولة فاذا تقرر هذا فان قوله امااذا لم يتصف الخ مرجعه الى قولنا لاشئ من الاشياء بمتصف بالنفى وهو اما سالبة بسيطة فلايلزم منه قولنا الاشياء متصف بنفى النفى وهو اما موجبة معدولة المحمول اوموجبة سالبة المحمول لان العام لايستلزم الخاص فيجوز ان لايكون الاشياء ثابتة فلا يتصف بالنفى ولا بنفى النفى لانهما موجبتان تقتضيان ثبوت الموضوع مطلقا فلاموضوع ههنا واما سالبة معدولة المحمول فلايلزم من قولنا لاشئ من الاشياء بمتصف بالنفى قولنا الاشياء ثابتة وهو موجبة محصلة لانه اعم من المحصلة فلالزوم بينهما فعلم من هذا التحقيق ان فى عبارة المحشى نوع قصور تأمل فانه دقيق

شيء منها وان وجد النفي في الخارج فقد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لانه ترديد بين وجود النفي وعدمه فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى * قال الفاضل الجلبي في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا الايراد مشترك الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح ايضا اخذ الوجود في الدليل الالزامي لان ترديد هذا الالزام في التحقق اذ محصل الترديد نفي الاشياء اما متحقق او غير متحقق وهو اي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شيء من الاشيا على هذا التقدير الثاني اي على تقدير تحقق النفي انتهى * اقول فيه بحث لانه ان اراد انه يحتاج تصحيح شقي الترديد الى هذه المقدمات بان يكون ترديدا في الامور الممكنة الموجودة فانه اذا لم يبين بتلك المقدمات وجود النفي يكون الشق الاخير محض احتمال فرضي على مايشعر به قوله فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور الممتنعة سدا لطريق الخصم بحيث لا يمكن له التكلم بل مملوة منه الكتب وان اراد انه على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات على مايشعر به قوله والا لم يثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير الشق الثاني فهو باطل بديهة لانه اذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعى سواء كان محالا او ممكنا ﴿**قوله** لانا نقول ليس ههنا الى آخره﴾ حاصله ان التحقق ههنا اي في الترديد ليس بمعناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول من الترديد اعني قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت صحيحا لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة في الخارج لجواز ان يكون النفي المتصف به جميع الاشياء ثابتا في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ يجوز ان يكون تلك الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم ﴿**قوله** عدم تمامه على اللاادرية ظاهر﴾ لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور الالزام معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقائق والعندية يدعون الجزم بعدم ثبوتها في نفسه ﴿**قوله** ففيه تأمل﴾ نقل عنه وجه

التأمل ان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء وثبوته هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تتقرر فحينئذ يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد في الزام العنادية من ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم انتهى يريد ان ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه اذ لا نزاع في كونه اعتباريا بل مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لا نسبة متحققة اما نفي جنس نسبة التقرر الى الاشياء او نفي جنس مطلق النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالجملة فحينئذ يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في انفسها يلزم ان يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحققت نسبة النفي فقد تحققت حقيقة من الحقائق في نفس الامر ففيه اثبات بعض ما نفيتم ويرد عليه ان عدم خلو الواقع عن احدهما مخيل تابع لاعتقادنا وليس في نفس الامر شيء منهما هذا حاصل ما نقل عنه * فان قلت ان اراد بقوله الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين انه لا يخلو عن تحقق احديهما كما يدل عليه السباق فلا نسلم ذلك بل اللازم ان يكون ذات احديهما باقية الا يرى انه ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع تناقضهما متحققا في نفس الامر اما الثانية فلكونها كاذبة واما الاولى فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها نعم انه متصف بالامتناع فيه لكن اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه وان اراد ان الواقع لا يخلو عن ذات احديهما بمعنى ان الاشياء اما متصفة بهذا او بذلك فنختار انها نسبة السلب فلا يلزم من اتصاف الاشياء بها ثبوتها وتحققها حتى يكون فيه اثبات بعض ما نفيتم لجواز ان يكون اعتباريا مع اتصاف الاشياء بها كما في لزوم اللزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه قلت قدمر أن ليس المراد بالتحقق الوجود بل المراد التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان النفي امرا في نفسه كان متميزاً عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد والفرض المحض كما زعمه العندية هذا ما عندي ولعل ما عند غيري احسن من هذا ﴿**قوله** قال في شرح المقاصد تأييد لقوله ففيه تأمل﴾ يعني انه تام على العندية على ما قال في شرح المقاصد

واشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع (**قوله** حيث اعترفوا بحقية
اثبات الشئ ونفيه) وفى بعض النسخ بحقية اثبات الشئ او نفيه والترديد
ناظر الى قولى كل منهما اعنى انكار الحقائق وادعاء كونها خيالات وانكار
ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما اورد كلمة اومع انهم اعترفوا بهما
نظرا الى ان فى اثبات التناقض يكفى احدهما (**قوله** هذا دليل اللادرية)
وفيه اشارة الى دليل العندية ايضا حيث قال فان الصفراوى يجد السكر
فى فمه مرا (**قوله** وحاصله انه لاوثوق بالعيان الى آخره) اما انه لاوثوق
بالعيان او بالبداهة فلتطرق التهمة الى الحس وبديهية العقل واما انه لاوثوق
بالبيان اى بالدليل فلتفرعه على العيان ففساده فساده (**قوله** وغرضهم
الى آخره) دفع لما يتوهم من ان فى كلام اللادرية ايضا تناقضا فان تمسكهم
بما ذكر يدل على ان غرضهم اثبات امر او نفيه اى الجزم بثبوت امر او انتفائه
مع انهم يدعون الشك فى جميع الحقائق بل فى الشك ايضا ووجه الدفع
ظاهر (**قوله** اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس) والافهم يشكون
فى وجود الحس وفى افادته وفى غلطه بل فى الشك ايضا (**قوله** قلت
قد تستعار) كما فى قوله تعالى ﴿ قد يعلم الله المعوقين ﴾ (**قوله** على ان القلة
الى آخره) اى يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة الى الاحساس الواقع كثيرا
فى نفسه ولا منافاة بين القلة الاضافية والكثرة فى نفسه فيكون المعنى
والحس قد يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلطه كثيرا فى نفسه * قال
بعض الفضلاء هذا مبنى على ماهو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة
على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولاشك ان ثبوت القلة بحسب الزمان
لا ينافى الكثرة الاضافية بحسب المادة تأمل (**قوله** ان قلت لعل الى آخره)
اثبات للمقدمة الممنوعة بقوله غلط الحس الى آخره فان اللادرية لما تمسكوا
بان الحس قد يغلط فى بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط فى جميعها
فالحس يجوز ان يغلط فى جميعها فلا يكون مفيدا للعلم ومنع الشارح
العلامة كبرى القياس بانا لا نسلم انه اذا كان غالطا فى بعض المواد يلزم
جواز غلطه فى جميعها فان الغلط فى البعض انما هو لاسباب جزئية وهو
لا ينافى الجزم فى بعض آخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له عاد
المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط فى بعض المواد ثابتا يجوز ان يغلط
فى جميع المواد ثابت لجواز ان يكون للغلط العام سبب عام متحقق فى جميع

المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا يحصل الجزم ببعض
المواد وهو المطلوب وبما حررنا لك ظهر ان جواز وجود السبب للعام
كاف فى اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله فمن اين يجزم مقدمة لها مدخل
فى اثبات المقدمة الممنوعة لانه رد على الشارح فما قاله الفاضل الجلى من ان
قول الشارح قلنا غلط الحس الى آخره فى قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشى
ان قلت لعل الى آخره اما اولا فلانه اورد كلامه بلعل المفيد للتجويز
والاحتمال دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانيا
فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى يتوجه عليه
قوله فمن اين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط ليس بشئ (**قوله** قلت
الى آخره) حاصله منع للمقدمة القائلة بانه يجوز ان يكون سبب عام
للغلط العام بانا لا نسلم ذلك فان بديهة العقل جازمة بانتفائه فى بعض المواد
كما فى مثل ادراك حلاوة العسل جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط
وامكان تحققه فى نفسه لا ينافى الجزم العادى المذكور كما فى العلوم العادية
فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا جزما يقينيا مع امكان الانقلاب اليه
فى نفسه وقد يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه فى نفس
الامر ومصداقه ان حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وفيه بحث
لان مشاهدة الحس لما صار متهما بالغلط لا يكفى فى حصول العلم عدم غلطه
فى نفس الامر بل لابد من العلم بكونه صحيحا غير غالط (**قوله** وان صح
ذكره الى آخره) يعنى وان صح ذكر الذكر المضموم فى تعريف العلم
لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف
ههنا كذلك وما قاله الفاضل المحشى فى توجيه هذه العبارة من انه اشارة
الى رد ما قيل لو جعل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشئ بنفسه
لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان ذكر بالضم اعم من العلم
لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل فى القلب
كما ان العلم يحصل فى القلب فجاز التعريف به ليس بشئ اذ لا معنى لتوهم
الدور لان الذكر بالمعنى اللغوى والعلم المعرف بالمعنى العرفى على انه اذا كان
المذكور عاما والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلى على الانكشاف التام
ليكون التعريف بالمساوى فلا معنى لقول الشارح اى يتضح ويظهر فانه
تعميم للتجلى بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغى ان يحمل

التجلى الى آخره (**قوله** حملا الى آخره) علة لقوله وانما لم يجعله من المضموم وفى شرح المقاصد مايشعر بانه من الذكر المضموم حيث قال اى صفة ينكشف بها مايذكر ويلتفت اليه لكن الشارح قال بعده وقديتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تفاديا عن الدور انتهى ولايخفى ان قوله وقديتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلابد ان يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ يدفعه واما ماقاله الفاضل الچلبى من ان بين ماذكره الشارح ههنا وبين ماذكره فى شرح المقاصد تدافعا ظاهرا حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فليس بشئ لان اختيار توجيه فى كتاب وآخر فى كتاب آخر ليس من التدافع فى شئ (**قوله** لكن عدها علما يخالف العرف واللغة) نقل عنه ولايمكن الفرق فى الادراك الحسى بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كمايشعر به كلمة من فى قوله لمن قامت هى به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنفى عن البهائم هو العلم الغير الاحساسى واما العلم الاحساسى فهو ثابت لها فلامخالفة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لانفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيجئ ان الحواس انما هى آلات للادراك فلايرد المخالفة (**قوله** اى نقيض التميز) فيكون التقدير صفة توجب تميزا لايحتمل متعلقه نقيض التميز والمعنى انه امر حقيقى قائم بمحله اعنى النفس يوجب له ان يميز الشئ عما عداه تميزا لايحتمل ذلك الشئ المتعلق نقيض ذلك التمييز فلابد من اعتبار المحل لان التمييز الذى اوجبه الصفة انما هو صفة له فان المميز ظاهرا هو النفس والصفة آلة للتمييز ولذا قيل توجب تمييزا ولم يقل تميز تمييزا ولابد من اعتبار المتعلق فان تمييزه انما هو لشئ يتعلق به وهو الذى لايحتمل نقيض التميز فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحيوة والسواد وغيرهما وبقوله توجب تمييزا خرج من الحد الصفات التى توجب لمحلها التميز فقط لاالتمييز وهى ماعدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها متميزا عن العاجز لا ان يكون محلها مميزا للشئ بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التمييز للاشياء كما توجب التميز عن الاشياء وبقوله لايحتمل النقيض اى لايحتمل

(نقيض)

نقيض التمييز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم توجب لمحلها تمييزا يحتمل النقيض فى الحال والجهل المركب والتقليد يوجبان تمييزا يحتمل نقيضا فى المآل اما فى الجهل فلان الواقع فى نفس الامر خلافه (٢) فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما فى التقليد فلعدم استناده الى موجب من حس اوبديهة اوعادة اوبرهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعرف العلم الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب عاما سواء كان بطريق السببية كما فى علم الواجب اوبطريق العادة كما فى علم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصه بالايجاب العادى على ماهو المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشئ توجب ان يكون النفس مميزا له تمييزا لايحتمل النقيض * قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف العلم لايعرف وجهه لان كلا منهما تصور على مابين فى محله والتصور داخل فى التعريف بناء على انه لانقيض له اصلا فلاوجه لاخراجه بل لاوجه لصحته اصلا * قلت الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هى هى لانقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان فى العلم واما باعتبار انه يلاحظ فى كل منهما النسبة مع كل واحد من النفى والاثبات على سبيل التجويز المساوى او المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض فان النسبة من حيث انه يتعلق بها الاثبات يناقضها من حيث انه يتعلق بها النفى وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره فى حاشية شرح مختصر الاصول (**قوله** كما هو الظاهر) لانه الاسبق الى الفهم لانه مذكور صريحا ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشئ كذا مع اعتقاد انه لايكون الا كذا علم ومع احتمال انه لايكون كذا احتمالا مرجوحا ظن وفيه اشارة الى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بان يراد نقيض المتعلق ويكون المراد بالتمييز المعنى المصدرى اعنى الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب لمحلها ان يكشف لمتعلقها بحيث لايحتمل المتعلق نقيضه وحينئذ يكون الصفة نفس الصورة والنفى والاثبات لامايوجبها او يكون المراد بالتمييز الصورة والنفى والاثبات وحينئذ يكون الصفة مايوجبها ولايخفى مافيه (٣) لان الشئ

(٢) قوله فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد اى فى المستقبل كذا فى شرح المواقف واقول يتجه عليهم انه على هذا يلزم ان يخرج عن التعريف المذكور كثير من العلوم لجواز طريان النسيان وزوالها بل ربما يحصل الجزم بنقائضها فى المستقبل فانا كثيرا ماتيقن شيئا ثم ننسى فيحصل الشك او نجزم نقيضه وهذا اشكال قوى عليهم كما لايخفى (كلنبوى)

(٣) قوله لان الشئ لايكون محتملا لنقيضه اذلو احتمل له لاتصف الشئ بنقيضه لان معنى الاحتمال والجواز والامكان الاتصاف مطلقا فلو كان المعنى هكذا لزم ان يكون متعلق الظن والشك بل مطلق الادراك متصفا بنقيضه وهو محال (مصنف)

لايكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لايكون الا احدهما فلا وجه لذكره الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه فى نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الآخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفا وايضاحا لا يحتمل متعلقه نقيضيه عند المدرك اما فى التصور فلانتفاء النقيض واما فى التصديق فلان متعلقه اعنى وقوع النسبة مثلا فى نفس الامر له نقيض هو اللاوقوع فيه فاذا لم يكن التصديق اعنى ادراك الوقوع او اللاوقوع جازما مطابقا مأخوذا من حس او بديهة اوعادة او برهان احتمل متعلقه (٤) اعنى الوقوع مثلا لنقيضه وهو لا وقوعها واذا كان بجميع الشرائط المأخوذة لايكون متعلقه محتملا لنقيضه اصلا لافى الحال ولا فى المآل فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة او لا وقوعها لا الطرفين اذ لامعنى لاحتمالهما نقيض نفسهما وهذا اعنى حمل الاحتمال على حصول احدهما بدل الآخر مع ان المتبادر من احتمال الشىء لآخر انه (٩) يجوز ان يتصف به كما فى الاعتقاد الظنى فان طرفيه يجوز ان يتصف به وبنقيضه هو وجه عدم ظهور هذا الوجه ويحتمل ان يراد نقيض الصفة وسيجىء تحريره ان شاء الله تعالى

(**قوله** وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه الى آخره) يعنى ان ضمير الفاعل المستتر فى لايحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التميز فان التميز انما يكون لشىء معين وانما لم يكن راجعا الى نفس التميز لانه ان كان المراد به المعنى المصدرى فلا نقيض له اصلا لا فى التصور ولا فى التصديق وان كان مابه التميز اعنى الصورة والنفى والاثبات فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه الا ان تكلف بمثل مامر او بان المراد ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه فحينئذ يرجع الى احتمال المتعلق لهما مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد الشىء كذا مع العلم بانه لايكون الا كذا علم ومع احتمال انه لايكون كذا ظن فانه صريح فى ان المتعلق اعنى الشىء محتمل (**قوله** وصف به التميز مجازا وصفا للمتعلق) اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول (**قوله** ثم التميز الى آخره) يعنى انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التميز فالمراد بالتميز ما به التميز اى الامر الذى به تمييز النفس للشىء لا المعنى المصدرى اعنى كون النفس مميزا اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق لا فى التصور ولا فى التصديق وهو ظاهر وذلك الامر فى التصور الصورة

(٤) يعنى حصل كل واحد من الوقوع واللاوقوع بدل الآخر عند المدرك لا بمعنى اتصف متعلقه وهو الوقوع بنقيضه وهو اللاوقوع والالزم الاتصاف بنقيضه وهو محال (مصنف)

(٩) قوله يجوز ان يتصف به وان كان ذلك الاتصاف بطريق البدل ايضا تأمل (كلنبوى)

(وفى)

وفى التصديق النفى والاثبات مثلا اذ تعلق علمنا بماهية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لانقيض لها اصلا بها تميزها عما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندها اثبات احد الطرفين للآخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقا جازما مأخوذا من بديهة او حس او دليل فلا يحتمل النقيض اعنى النفى وقد لايكون فيحتمله فخلاصة تعريف العلم بانه امر قائم بالنفس يوجب لها امرا به تميز الشىء عما عداه بحيث لايحتمل ذلك الشىء نقيض ذلك الامر ويرد عليه امور الاول انه يلزم ان لايكون العلم نفس الصورة والنفى والاثبات بل مايوجبها مثلا لايكون العلم بالانسان صورته الحاصلة عندها بل مايوجب تلك الصورة ضرورة الثانى انه يلزم ان لايكون التصور والتصديق قسمى العلم لان التصور على ماقالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق هو النفى والاثبات الثالث ان القول بالصورة فرع الوجود الذهنى والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه الرابع ان ارادة الصورة عن التميز خلاف الظاهر الخامس ان النفى والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عند الشك * اقول ويمكن الجواب عن الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون ان العلم ليس نفس الصورة والنفى والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق تستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب المحشى فى هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وماهو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فى النفس فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء فى النفس وهم ينفونه وعن الثانى بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لايكون التصور والتصديق قسمى العلم ان لايكون العلم منقسما اليهما بالذات فمسلم اذ لاضرر فى ذلك وان اراد انه يلزم ان لايكون منقسما اليهما اصلا فهو ممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفى والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه لشىء منهما تصور اشار المحشى الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الى آخره واما ان التصور او التصديق ليس الا نفس الصورة والنفى والاثبات فقد عرفت انه مخترع الفلاسفة وعن الثالث بان المراد بالصورة الشبح والمثال الشبيه بالمتخيل فى المرآة واين هذا من الوجود الذهنى فان مرادهم بالوجود الذهنى

امر يشارك الوجود الخارجى فى تمام الماهية ويماثله وعن الرابع بانه مبنى على المساهلة والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التمييز بمعنى الصورة والنفى والاثبات دون المعنى المصدرى وعن الخامس بان المراد بالنفى والاثبات المعنى اللغوى وهو اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة على ماهو مصطلح الفلاسفة تأمل فى هذا المقام فانه من مطارح الاذكياء ﴿ **قوله** ومتعلقه الطرفان ﴾ هكذا وقع فى عبارة السيد السند قدس سره فى حاشية شرح مختصر الاصول والظاهر ان المراد به المعنى اللغوى وهو انما يتعلق بالطرفين اعنى المثبت والمثبت له واما كون متعلقهما النسبة اوالوقوع اواللاوقوع اوالمجموع فمن مصطلحات اهل المنطق وتدقيقاتهم والمشايخ يتحاشون عن ذلك ﴿ **قوله** والعلم بهذا المعنى ينقسم الى آخره ﴾ جواب سؤال وهو ان العلم على هذا التقدير لايكون منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق تحريرهما ﴿ **قوله** فان المعانى ماليست الى آخره ﴾ دليل لقوله بناء على عدم الى آخره يعنى ان شمول التعريف لادراك الحواس مبنى على انه لم يقيد بالمعانى بخلاف مالو قيد ويقال بانه صفة توجب تمييزا بين المعانى لايحتمل النقيض فانه لايشمله لان المعانى ههنا مايقابل الاعيان * واعلم ان التقييد بالمعانى وعدمه مبنى على ان ادراك الحواس هل هو قسم من العلم ام لا فمن قال انه قسم منه كالشيخ الاشعرى ومتابعيه ترك قيد المعانى فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس ذكر قيد المعانى واراد بها مايقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر ثم منهم من نفى الحواس الباطنة وقال ان النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعانى بالكلية ومنهم من اثبتها فقيدها بها اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعانى الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخيلا وتوهما ﴿ **قوله** لكن يرد عليهم الى آخره ﴾ يعنى يرد على من زاد قيد المعانى انهم صرحوا بان الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علما بان تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ماعداها بدون حضور موادها عند الحس كما اذا علم زيد قبل رؤيته بعوارض مشخصة له بحيث يمتاز عن جميع ماعداه وقد تدرك احساسا بان تدرك مكيفة باللواحق والعوارض المادية مع

حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئى المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا تدرك الجزئيات العينية علما لانه لايوجب تمييزا بين المعانى بل بين الاعيان المحسوسة ﴿ **قوله** وغاية مايتكلف الى آخره ﴾ حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لاعين لان ادراكه بهذا الاعتبار على وجه كلى اذ هو بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصر فى الخارج فى فرد واحد فهو ادراك لامر كلى انحصر فى فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئى المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئى فهو ادراك العين المحسوس ﴿ **قوله** والامر فى ادراكه الى آخره ﴾ يعنى ان الامر على من زاد قيد المعانى فى ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكه احساسا لغيبوبته عن الحس ولا علما لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئى ضرورة انه ادراك المشخصات ملحوظة معها خصوصية المحل كما فى الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر ادراك له وآلة لملاحظته بحيث يمتنع الاشتراك فيها ولا يمكن ان يقال انه تخيل اوتوهم لان من اطلق قيد المعانى لا يقال بالحواس الباطنة والا لانتقض تعريف العلم بها * قال المحشى المدقق المدرك اولا وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس امر خيالى يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعانى لكن لمطابقته الامر الخارجى وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال * اقول فيه بحث اذ لايخفى على ذوى بصيرة ان المدرك هو ماتعلق به العلم واوجب تمييزه عما عداه فالامر الخيالى انما يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تمييزه بان حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو فى صورة هى آلة لملاحظة العين الغائب عن الحواس لا فى الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكانه لم يفرق بين مابه الادراك والمدرك فاجاب بما اجاب ﴿ **قوله** اى لتميزها الذى هو الصورة الى آخره ﴾ يعنى ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة توجب تميزا وهو الصورة لمتعلقها الذى هو الماهية المتصورة بحيث لايحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد ان التصور غير التمييز اذ هو صفة موجبة له على مامر

والمعتبر فى تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض التمييز لانقيض الصفة فلايصح بناء ادخال التصورات فى تعريف العلم على انه لانقيض لها * قال الشارح فى شرح الشرح معنى قوله لا نقيض للتصور انه لا نقيض لمتعلقه يعنى الماهية المتصورة وهذا مبنى على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقدم تحقيقه (**قوله** ومن ههنا الى آخره) اى ومن ورود الاعتراض ظاهرا لواريد نقيض التمييز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله لايحتمل صفة للصفة لا للتمييز وضمير لايحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تمييزا لايحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور حينئذ نفس الصورة لامايوجبها والتمييز بالمعنى المصدرى وهوالكشف والايضاح ولاشك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا تحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لانقيض له على مازعموا لكن لايخفى انه خلاف الظاهر اذ الظاهر ان يكون لايحتمل صفة للتمييز ومخالف لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تمييز لايحتمل النقيض فانه لايمكن ان يراد فيه نقيض الصفة (**قوله** وقد يجاب) اى قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف اوان يكون المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقيض لايكون لتمييزه الذى يوجبه نقيض (**قوله** لكن لايخفى الى آخره) يعنى ادعاء ان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور امر لادليل عليه الا يرى ان فى التصديق نقيضا للتمييز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التمييز امور متلازمة لايتصور الانفكاك بينها فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الآخر * اقول ادعاء التلازم ايضا لابدله من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة (**قوله** ان قلت الى آخره) اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقائض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة لنقائضها لان كل متصور لايحتمل غير صورته الخاصة له فعلى تقدير تسليم ان للتصور نقيضا يصح شمول العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا نقائض لها (**قوله** فلو سلم ان

(للتصور)

للتصور نقيضا) اى لتمييز التصور لما مر (**قوله** قلت الى آخره) وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقائض انما يتم فى التصورات بالكنه اذ كل متصور بالكنه لايحتمل غير صورته الخاصة لما انه لايمكن تعدد حقيقة الشئ واما فى التصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون لشئ واحد لوازم متعددة فكما يمكن احضاره باحدها يمكن احضاره بالآخر بخلاف بنائه على انها لانقائض لها فانه شامل للتصور بالكنه وبالوجه (**قوله** على ان الى آخره) علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور بالكنه اوبالوجه لايحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله ان بناء دخول التصورات على انه لانقائض لها انما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافى ان يكون لذلك الدخول مبنى آخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع عدم النقيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال وللفاضل الچلبى فى تحرير هذا الكلام ما قد بلغ فى نهاية البعد عن المرام وهو يزعم انه نهاية تحقيق المقام (**قوله** لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق الى آخره) عدّ قولهم عكس النقيض جعل نقيض الى آخره من قواعد المنطق لايخلو عن تسامح لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس كذلك واما قولهم نقيضا المتساويين متساويان فهو قاعدة بلا مرية لصدق التعريف عليه وعدّه فى شرح المطالع من القواعد (**قوله** والتحقيق الى آخره) هذا التحقيق مستفاد من كلام السيد السند قدس سره وحاصله ان فسر النقيضان بالامرين المتمانعين بالذات اى الامرين اللذين يتمانعان ويتدافعان بحيث يقتضى لذاته تحقق احدهما فى نفس الامر انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب وبالعكس لايكون للتصور اى الصورة نقيض اذ لايستلزم تحقق صورة انتفاء الاخرى فان صورتى الانسان واللا انسان كلتاهما حاصلتان لاتدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما الى شئ فانه حينئذ يحصل قضيتان متنافيتان صدقا فقط ان لم يجعل السلب راجعا الى نسبة الانسان الى شئ بل اعتبر جزأ منه وان جعل السلب راجعا اليها كانتا متنافيتين صدقا وكذبا وكذا الحال فى التصورات التقييدية والانشائية لاتدافع بينهما الا بملاحظة وقوع النسبة وارتفاعها (٦) اوبالاعتبارين المذكورين فى المفردين * فان قلت ان مفهوم

(٦) قوله اوبالاعتبارين المذكورين فى المفردين الخ يعنى اعتباره فى نفسه واعتبار صدقه على شئ وفيه بحث لان المفرد بهذين الاعتبارين مفهوم تصورى فيلزم ان يكون للتصورات نقيض وهو خلاف التحقيق الذى ذكره الشريف فى شرح المواقف ولذا قال فى شرح المواقف واطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء اخذ تلك الاطراف بمعنى السلب او بمعنى العدول مجازا على التأويل انتهى (كلنبوى)

نسة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور وبينهما تناف صدقا وكذبا فيكون كل منهما نقيضا للآخر بالمعنى المتعارف للنقيض فقد تحقق النقيض للتصورات ايضا * والجواب ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض فى القضايا وان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس ينسب اليه الانسان فهو راجع ايضا الى تناقض القضايا لان قولك زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لافرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرين المتنافيين اى الامرين اللذين يكون كل منهما ينافى الآخر لذاته سواء كان تمانع فى التحقق والانتفاء كما فى القضايا اومجرد تباعد فى المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان ذلك اشد بعدا مما سواه كان للتصور نقيض كالانسان واللا انسان وذلك ظاهر ﴿ **قوله** ومن ههنا قيل الى آخره ﴾ اى من تفسير النقيضين بالمتنافيين قيل نقيض كل شئ رفعه ذكر السيد الشريف قدس سره فى حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر فى نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه معنى كلمة النفى فيحصل مفهوم آخر فى غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم فى نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شئ فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اى سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه والاول نقيض بمعنى العدول والثانى بمعنى السلب انتهى كلامه فعلم من هذا (٧) ان النقيض فى التصورات متحقق بقسميه اعنى رفعه فى نفسه ورفعه عن شئ بالاعتبارين واما فى التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها وحملها على شئ وان معنى قوله نقيض كل شئ رفعه سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شئ انه ان اعتبر ذلك الشئ فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه وان اعتبر صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ * قال المحشى المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على نقيض السلب الثانى ان قوله اورفعه عن شئ يقتضى ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو نقيض لانباته انتهى كلامه * ويمكن الجواب اما عن الاول فبأنه يجوز ان يكون اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو لنقيض

(٧) قوله فعلم من هذا ان النقيض الخ اقول ويدل عليه تدقيق المتأخرين وتقسيمهم القضية الموجبة الى ثلثة اقسام محصلة ومعدولة وسالبة المحمول او الموضوع (كلنبوى)

السلب اعنى سلب السلب ويؤيده ماقالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقضيه رفع الايجاب الكلى وماصرحوا فى بحث القضايا الموجهة من ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك الشئ اولازما مساويا له واذا كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشئ فالاوجه ان يقال رفع كل شئ نقيضه على ماوقع فى عبارة السيد السند قدس سره فى حاشية شرح مختصر الاصول واما عن الثانى فبما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشئ فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ لان كلا من قسمى النقيض متحقق بالنظر الى اعتباره فى نفسه ﴿ **قوله** وقول المنطقيين محمول على المجاز ﴾ اى قول المنطقيين من انبات النقائض للتصورات محمول على المجاز باعتبار انه لو اعتبرت النسبة بينهما حصل التدافع بينهما اما فى الصدق والكذب اوفى الصدق فقط على ماعرفت ولذا عرفوا التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته صدق احديهما كذب الاخرى ﴿ **قوله** وايضا يلزم الى آخره ﴾ عطف على قوله يبطل كثيرا الى آخره ووجه آخر لبيان ضعف قولهم انه لا نقائض للتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات نقائض يدخل جميع التصورات فى تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقه معتبرة فى العلم ولا مطابقة فى بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعا ﴿ **قوله** واجيب الى آخره ﴾ هذا ماافاده سيد السند فى مواضع من كتبه وحاصله ان الصورة الانسانية الناشئة من ذلك الشبح علم تصورى للانسان وآلة لملاحظته ومطابق له بحيث لا يحتمل غير تلك الصورة فى الواقع فلا خطأ فى الصورة لمطابقتها لمعلومها وانما الخطأ فى الحكم المقارن لهذه الصورة وهو ان هذه الصورة صورة لذلك المرئى الذى هو الحجر وههنا سؤال مشهور وهو ان مدار المطابقة اما الشئ الذى نشأ منه هذه الصورة او الشئ الذى كانت تلك الصورة صورة له فان كان المدار الاول يلزم جريان المطابقة واللا مطابقة فى الصورة التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لا شك ان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد تكون مطابقة له وقد لا تكون بدون ملاحظة الحكم وان كان المدار الثانى يلزم ان لا يتصف التصديق بعدم المطابقة ايضا اذ كل صورة تصديقية لا يكون الا مطابقة لما هى صورة له

فان صورة التصديقية كقولنا العالم مستغن عن المؤثر مطابقة لماهى صورة له اعنى ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصورة التصورية والتصديقية وان كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع فى نفس الامر ضرورة انه لاتمانع بين المعلومات التصورية الايرى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات فى نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل انما الممتنع المفروض وجودها واوصافها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم الصورة التصديقية فانه قد يكون واقعا فى نفس الامر كما فى قولنا العالم حادث مثلا وقد لايكون واقعا كما فى قولنا العالم قديم ضرورة تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد لاتكون الايرى انا اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئى كان كل من الصورة التصورية والتصديقية مطابقا لما فى نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة التصورية مطابقة لما فى نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلومه فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر فالحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما فى نفس الامر والصورة التصورية دائما متصفة بمطابقتها له تأمل فانه دقيق ﴿ **قوله** وانما الخطأ فى الحكم ﴾ اى انما الخطأ فى الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بان الصورة الناشئة من الشىء صورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لمانشأت منه فى نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما فى نفس الامر واذا لم يكن صورة له فى نفس الامر لايكون مطابقا له وهذا معنى تحقق المطابقة واللامطابقة فى الحكم مع مطابقة الصورة لماهى صورة له فى الصورتين وبما ذكرنا اندفع ماقيل ان كون الخطأ فى الحكم بان هذه الصورة صورة لذلك المرئى فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لاحكم فيه بالفعل بل لايمكن الحكم والا لزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة حكما صريحا ملتفتا اليه بالذات يفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع الى الوجدان يكذب

﴿ ذلك ﴾

ذلك ﴿ **قوله** ويرد عليه انه فرق الى آخره ﴾ حاصله ان كون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشىء من ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشبح من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذى هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل فى الذهن صورة تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل فى الذهن صورته ومعنى العلم بالشىء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه آلة لملاحظته فالحاصل فى الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك الشىء فالعلم بالوجه فى المثال المذكور اعنى العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشىء من ذلك الوجه ليس بمطابق والمقصود فى المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة لملاحظته اجيب بانه ان اراد بان المتصور هو الشبح انه متصور من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة المذكورة آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان اراد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلاخطأ فى تلك الصورة اذهى مطابق لتصوره وانما الخطأ فى ان هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئى وان ذلك الشبح فرد من افراد الانسان * نقل عنه توضيحه بانا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو فى الواقع حجر فحصل منه فى اذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه فى هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلاشبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه اعنى الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذى هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشىء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث انه مفهوم الانسان ولاشك ان العلم بالشبح الذى هو الحجر فى الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال فى قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة فى الذهن واللامعلوم لايعقل(٨) واللاشىء كلى(٩) وامثال ذلك انتهى كلامه وحاصله انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان نحكم

فان العلم بالوجه ههنا هو العلم بالانسان والعلم بالشىء من ذلك الشىء هو العلم بالحجر من صورة الانسان

قال المحشى فالمتصور فى المثال المذكور هو الشبح اه

(٨) يعنى اذا قصدنا ملاحظة ذات اللامعلوم وحصلنا مفهومه وجعلناه آلة لملاحظته فحصل منه صورة فاعتقدنا بانه كذا ثم حكمنا عليه بانه لايعقل فان العلم الحاصل من مفهوم اللامعلوم علم غير مطابق لانه متعقل ﷺ

(٩) يعنى اذا قصدنا ملاحظة اللاشىء وحصلنا مفهومه وجعلناه آلة لملاحظته حصل منه صورة فاعتقدنا بان له افرادا ثم حكمنا عليه بانه كلى فالعلم الحاصل من مفهوم اللاشىء علم غير مطابق لانه ليس له فرد فى الواقع ﷺ

عليه بانه قابل للعلم مثلا والمحكوم عليـه لابد ان يكون معلوما لان الحكم على الشىء فرع تصوره وليس معلوما الا بوصف الانسانيـة فثبت ان الحجر متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه ولا يمكن ان يقـال ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان لانه حينئذ يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشبح بالوجه الذى هو الانسان ههنا وبين العلم بذلك الوجه وعلى هـذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه حجر لا من حيث انه انسـان واندفع الجواب المذكور فانه مبنى على عدم الفرق بين العلم بالوجـه وبين العلم بالشىء من ذلك الوجه * وتحقيق الجواب انا اذا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقدنا انه انسان لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الانسان والحجر نجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن المعتبر فى اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنوانى هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والشبح المذكور وان كان حجرا بحسب نفس الامر لكنه انسـان بحسب الاعتقـاد فيجوز ان يكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسـان الذى هو حجر فى الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذى اُعتقد انه متصف بالانسانيـة موصوف بكونه قابل العلم والفهم فيكون التصور مطابقا لمتصوره الذى هو الانسـان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر فى نفس الامر والخطأ انما هو فى الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذى هو ناش من عدم امتياز الحس بين الامور المتشاكلة وقد يجاب بوجهين آخرين احدهما سلمنا ان المحكوم عليـه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوما لنـا الا بوصف الانسانية فى حيز المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفاءه فى نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان المرئى من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ما سيجىء فى بحث الرؤية والصورة الانسانيـة ليست غير مطابق لهـا لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى انه مع عدم تمامه فى نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة ﴿ **قوله** اى ذاته كاف الى آخره ﴾ فسر قوله لذاته بهذا اشارة الى ان ليس المراد بان علمه لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف والتميز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليـه المعتزلة والفلاسفة ثم قيـد الكفاية

بقوله بلا حاجة الى شىء يفضى الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح لا بسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج فى العلم وتعلقه الى سبب مفض لانه لا يحتـاج الى شىء اصلا وبهذا اندفع المنـاقشة التى اوردها بعض الفضلاء من ان كفـاية الذات فى تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة تتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لا لانه سبب مفض اليـه فيصح ان ذاته كاف فى تعلقه بمعنى عدم الاحتيـاج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق ﴿ **قوله** اختيار الشق الاخير ﴾ وهو ان المراد بالسبب السبب المفضى فى الجملة ﴿ **قوله** اى فيما لا يفتقر اليه ﴾ انما قال ذلك لان لهم ايضا تدقيقات لكن ذلك فيما يفتقر اليـه وهو المسائل الشرعية التى تبنى عليها السعادة الدنيوية والاخروية ﴿ **قوله** ان الى آخره ﴾ رد لمولى زاده حيث قال انه جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم (٢) ﴿ **قوله** فانها مبنية على ان النفس الى آخره ﴾ اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا فى ان صور الجزئيات المادية ترتسم فيها او فى آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترتسم فيها صور الكليات ولا ترتسم فيها صور الجزئيات المادية وانما ارتسامها فى آلاتها بناء على انها بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية ينافى بساطتها فادراك النفس للجزئيات ارتسامها فى آلاتها وليس هناك ارتسامان ارتسـام بالذات فى الآلات وارتسام بالواسطة فى النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترتسم فى النفس النـاطقة لانها المدركة للاشـياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها وذلك لا ينافى ارتسام الصور فيهـا غاية ما فى البـاب ان الحواس طرق لذلك الارتسام مثلا ما لم يفتح البصر لم يدرك الجزئى المبصر ولم ترتسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس البـاطنة ضرورة انه لابد لارتسام الجزئيات المـادية المحسوسة بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محالّ ومن ذهب الى الثانى نفاها ﴿ **قوله** وعلى ان الواحد الى آخره ﴾ اذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترتسم فى النفس يلزمه القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار المختلفة

(٢) قوله وعمومه آه فيه انه لا دخل لعموم الحس وشموله غير ذوى الارحام فى عده سببا للعلم الانسانى اللهم الا ان يقال المراد عمومه فى جميع افراد ذوى العقول الحاصل فى ضمن العموم المذكور وكان فى قوله اشارة الى هذا (نسخه)

من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معانى الجزئيات وحفظها وتفصيلها وتركيبها يقتضى ان يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة واما على تقدير بطلانها فيجوز ان يكون النفس الناطقة مبدأ لتلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها (**قوله** فيه اشارة) اى فى قوله يتلاقيان ثم يفترقان فان التلاقى والافتراق يشعران بعدم التقاطع وان كان التلاقى متحققا فى صورة التقاطع ايضا اذ المناسب حينئذ ان يقول يتقاطعان فيتأديان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى * اعلم انه بين فى علم التشريح (٣) انه قد نبت من جانبى مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلتا وصار تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى ان اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذى فى الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وتسمى مجمع النورين واختلفوا فى ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى فيحدث صورة الصليب وهو ان يتقاطع خطان ويذهب كل منهما الى جانب الآخر او بطريق التلاقى والانطباق كهيئة الدالين اللذين محدب كل منهما متصل بمحدب الآخر فيتصل الايمن بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشارح فى شرح المقاصد (**قوله** لا يقال الحركة الى آخره) حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية فانها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبته الى المكان والمتكلمون انكروا الاعراض النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق فى الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس اذ ادراك الحس فرع الوجود فى الخارج * قال الفاضل المحشى وفيه بحث لان الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدّوها من المبصرات فكون الشئ من الاعراض النسبية لا ينافى كونه من المبصرات ولا يخفى انه يدفع الاعتراض (**قوله** لانا نقول الى آخره) يعنى ان المتكلمين وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على وجود الاين منها وسموه بالكون وقسموه الى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضرورى بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون والتميزات امور اعتبارية لا حقيقة منوعة نحو كونه مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق (٧) ونحو امكان

(٣) لان الشارح قال فيه قد تقرر فى علم التشريح انه نبتت من الدماغ اوداج سبعة من العصب فالودج الاول مبدأه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتى الثدى وهو اصغر مجوف يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبى ثم يبعد النابت يسارا الى الحدقة اليمنى والنابت يمينا الى الحدقة اليسرى فاندفع ما اورده الناظرون على السيلكوتى من انه لم ينظر الى شرح المقاصد فقال ما قال بل اختار الشارح فيه ما اختاره هنا لانهم لم يجدوا نسخا مصححة بل وجدوا النسخ هكذا ثم يبعد النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى والحق النسخة الاولى بقرينة السباق فتأمل (مص)

(٧) قوله ونحو امكان الخ واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان (مص)

(تخلل)

تخلل ثالث بينهما اوعدمه كما فى الافتراق والاجتماع كذا فى المواقف (**قوله** ولزوم النسبة الى آخره) يعنى ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين والآنين لها لا ينافى ان يكون الحركة المتصفة بها محسوسا لجواز اتصاف الامور المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعمى بالعمى * اعلم انه قد اختلف فى الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا فجعل الحركات من قبيل المبصرات انما يصح على احد المذهبين (**قوله** وما يقال الى آخره) قائله مولانا صلاح الدين الرومى اى ما يقال فى توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم فى المكانين ادراك الحركة لا ان نفسها مشاهدة فليس بشئ لان ادراك الشئ كالحركة مثلا بواسطة احساس الآخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشئ المدرك محسوسا والا لزم ان يعدّ العمى من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة الاعمى او ادراك عماه مع انه نفى صرف فضلا عن ان يكون محسوسا والضمير فى قوله وهو الحركة اما راجع الى مجموع الكونين او الى الكون المذكور فى ضمن الكونين واما قوله واللمس لا يدرك الجسم الى آخره فمن تتمة ما يقال ودفع الاعتراض يرد عليه وهو ان يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة ان تكون الحركة ملموسة ايضا لانه يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة فان من لمس شيئا متحركا مغمضا عينيه ادرك حركته ولذا ذهب الجبائى الى ان الحركة والسكون مدركا بحاسة البصر واللمس * وحاصل الدفع ان اللمس لا يدرك الجسم فى مكان ولا يقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى اللمس فاذا تجدد الوصول اشتبه الحال بتجدد الحركة التى هى الكون فى المكانين بخلاف البصر فانه يدرك الجسم فى المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين ولا يخفى انه ليس بشئ لان ادراك الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك امر ظاهر سواء قلنا بادراك اللمس للجسم فى مكان اولا فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول اى لا يحصل ادراك الحركة بسببه او على صيغة المعلوم والضمير للمس اى لا يكون سببا

لادراكه اوللعقل وفى بعض النسخ والحس لايدركه فى مكان الى آخره
فحينئذ يكون بيانا لقوله ادرك العقل منه الحركة يعنى انما قلنا ادرك العقل
منه الكونين وهو الحركة اذ الحس لايدرك كون الجسم فى مكان فلايدرك
الحس الحركة التى هى الكون المخصوص فعلى هذا قوله لايدركه فى مكان
على حذف المضاف اى لايدرك كون الجسم فى مكان والضمير فى قوله ومثله
راجع الى الشىء يعنى الشىء المدرك بواسطة احساس الآخر لايعدّ محسوسا
كمالايعدّ ادراكه احساسا ﴿ **قوله** اشارة الى ان تقديم قوله الى آخره ﴾
كمابين فى علم المعانى من ان تقديم ماحقه التأخير يفيد الاختصاص * قال المحشى
المدقق المعنى المستفاد من التقديم المذكور وهوانه يدرك ماوضع كل حاسة له بها
لابغيرها لاماذكره من انه لايدرك بها مايدرك بالحاسة الاخرى على مالايخفى
والفرق ظاهر لكنهما متلازمان ﴿ **قوله** اى مركب تام الى آخره ﴾
يعنى ليس المراد من الكلام ماهو المستعمل فى الانام والمتبارك عند الخواص
والعوام اعنى مايتكلم به بل المراد ماهو المصطلح عند النحاة اعنى ماتضمن كلمتين
بالاسناد والالزم ان يكون المركب التقييدى خبرا اذ يصدق عليه انه كلام
لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة اولا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام
لنسبته خارج وهو اتصاف زيد بالفاضلية فى نفس الامر اوعدمه قدتطابقه
تلك النسبة وقد لاتطابقه وكان الفاضل الحلى ظن ان ليس للكلام معنى
يشمل المركب الوصفى وغيره فلا معنى للانتقاض ولعمرى ان بعض الظن
اثم قيل لاحاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقييدى
بقوله لنسبته اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبنى على ان الالفاظ
موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف مرضى الشارح ﴿ **قوله** اى
على وجه ذلك الشىء ملتبس بذلك الوجه ﴾ اى فى نفس الامر مع قطع
النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذى دل على وقوع النسبة بين
الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفى بان هذا ليس ذاك فمع قطع النظر
عما فى الذهن من النسبة لابد وان يكون بينهما نسبة ثبوتية اوسلبية لانه
اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن فالاخبار عن تلك النسبة على وجه يتصف
به النسبة فى حدّ ذاته من الثبوت اوالانتفاء صدق والاخبار على خلاف
ذلك كذب ﴿ **قوله** وهو الاوفق ﴾ اذ المخبر به فى الحقيقة هو النسبة لاذات
الموضوع اوالمحمول ﴿ **قوله** عبارة عن الاثبات ﴾ اى كونها مثبتة او منفية

(بمعنى)

بمعنى المصدر المبنى للمفعول اذهو الذى يتصف به النسبة كمالايخفى ﴿ **قوله**
يعنى انه لايشترط فيه عدد الى آخره ﴾ واشتراط الخمس مذهب القاضى الباقلانى
وهو يقول ينبغى ان يحصل التواتر بمافوق الاربعة لان التزكية واجبة
فى شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو فى الخمسة
واعترض عليه بان التزكية ايضا واجبة فى الخمسة فعلم انه ليس كمازعمه رح
﴿ **قوله** اواثنى عشر الى آخره ﴾ قال سيد المحققين بعدد النُقباء المبعوثة من بنى
اسرائيل على ماقال الله تعالى ﴿ وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا ﴾ وبعثهم لتبليغ
احكام دين موسى عليه الصلوة والسلام وتشهيرها وتواترها فعلم ان التواتر
يحصل بهذا العدد واشتراط العشرين بقوله تعالى ﴿ وان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا مأتين ﴾ وهو بعيد جدا واشتراط اربعين بقوله تعالى
﴿ ياايها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين ﴾ روى ان المؤمنين كانوا
اربعين والنبى عليه الصلوة السلام مأمور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام
واشتراط سبعين بقوله تعالى ﴿ واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا ﴾
وفى اكثر نسخ التلويح اوخمسين بدل سبعين ويرد عليه ان هذا قول
لم يقل به احد ﴿ **قوله** بل ضابطه وقوع العلم بعده من غير شبهة ﴾
اى ضابط كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بعده بحيث لايحتمل النقيض
اصلا * وقال بعض الفضلاء انت خبير بان الاطلاع على ان الحاصل
عقيبه ممالايحتمل النقيض لاحالا ولامالا امر دونه خرط القتاد انتهى
ولا يخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شىء مستند الى الحس
مخترع لاثبوت له فى نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم
مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطأوا على
الكذب وانما اتفقوا عليه حق ثابت فى نفس الامر غير محتمل للنقيض
بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شىء آخر بدله كما فى العلوم العادية لابمعنى سلب
الامكان العقلى عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انانجد من انفسنا علما
ضروريا بوجود مكة وبغداد بحيث لايحتمل النقيض اصلا وماذلك
الابالاخبار والاشكال انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان
العقلى تأمل كذا فى التلويح ﴿ **قوله** قيل عليه الى آخره ﴾ يعنى ان للتواتر مدخلا
فى افادة العلم لان الخبر انما يفيده بسببه فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر
فاثبات التواتر بالعلم على ماذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حدالتواتر

مطلب

يدل على ان التواتر موقوف على العلم و انه دور * وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل عقيبه علم سبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلادور يدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلا على التواتر اذالدليل مايلزم من العلم به العلم بشئ آخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة العلم ثانيا والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بان العلم اذا كان حاصلا بطريق الاحضار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلين فى الذهن ولا تكون حاجة الى احضار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى احضاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلا بطريق الاحضار فانه لابد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم تأمل ﴿ **قوله** وهكذا حال كل معلول ظاهر الى آخره ﴾ فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالخفية لانه لو كان العلة ظاهرة يستفاد العلم بها دون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كانت ظاهرة او خفية واستفادته من وجه آخر لاينافيه ﴿ **قوله** فان قلت الى آخره ﴾ حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم اسبابا شتى من الحس والبديهة وخبر الرسول وغير ذلك والمعلول الاعم لايدل على العلة المعينة فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لابسبب التواتر فلايكون دليلا عليه ﴿ **قوله** قلت عدم الدلالة الى آخره ﴾ وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لايحتمل لعلة غير التواتر كذا نقل عنه ﴿ **قوله** فتأمل ﴾ وجه التأمل ان العلم بانتفاء سائر العلل فى حيز المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة له متحققة من غير ان يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لايدل على عدم تحققه ﴿ **قوله** وقع فى التلويح الى آخر ﴾ يعنى ان الشارح قال فى التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى عليه الصلوة والسلام فتواتره ممنوع ههنا واما خبر النصارى الى آخره فوجه كلامه بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته

الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهود للنصارى الى آخره فلاتدافع لكنه احتيج حينئذ فى عطف قوله واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام الى تكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لايصح عطفه على النصارى لانه يقتضى ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك وانما لم يجعل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول لئلايحتاج الى التمحل فى هذه العبارة لانه مخالف للقصة على زعم الموجه ﴿ **قوله** لكن بعض النصارى الى آخره ﴾ يعنى ذلك التوهم باطل ولاحاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل فيكون فى كلا الكتابين اضافة المصدر الى الفاعل ولايكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تمحل التقدير كما لايخفى * اقول فيه بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل لايستلزم الاشتراك فى الاخبار عنه لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه فى الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصارى مع اليهود فى اخبار القتل تم المقصود كما فى الكشف الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى اربعة منهم ﴿ **قوله** بل لم يبلغ اصل المخبرين الى آخره ﴾ اى بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة اوستة والغالب انه لايوجد العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر فى الطبقة الاولى على ان اخبارهم انما كان عن شبهة كما اخبر الله تعالى عنه ﴿ وماقتلوه وماصلبوه ولكن شبه لهم ﴾ فلايتحقق التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم تكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافى وقوع العلم بل عن امر محسوس لاشبهة لهم فيه على مايدل عليه قوله حكاية عنهم ﴿ انا قتلنا المسيح ﴾ نعم مشاهدتهم ماكانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط فى الخبر ان يكون عن امر ثابت فى نفس الامر بل كونه فى نفس الامر مستفاد منه تأمل ﴿ **قوله** وعرق اليهود الى آخره ﴾ قيل ان بخت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم حرفوا التورية وزادوا فيها ونقصوها حتى لم يبق منها الاشرذمة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر فى الطبقة الوسطى ايضا وكان بخت نصر ملكا قبل البعثة قابضا لمشارق الارض ومغاربها سمى بذلك لانه وجد لقيطا

عند صنم مسمى بذلك ﴿ **قوله** وبالجملة ﴾ اى مجمل كلام الشارح و خلاصة قوله فتواتره ممنوع ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لا انه فذلكة لقوله بل لم يبلغ اصل المخبرين الى آخره على ماتوهم ﴿ **قوله** فيه اشارة ﴾ اى فى اتيان لفظة رب سواء كان للتقليل اوللتكثير اشارة الى ان مخالفة حالة الانفراد لحالة الاجتماع ليس كليا متحققا فى جميع المواد كما فى كل جسم ممكن لكن هذا التقدير كاف فى الجواب عن السؤال المذكور اذ السؤال المذكور معارضة واستدلال على الخبر المتواتر لايفيد العلم والجواب منع لمقدمة دليله اعنى قوله وضم الظن الى الظن لايوجب اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع و حاصله انا لا نسلم ذلك لانه موقوف على ان يكون مع الاجتماع مايكون مع الانفراد وهو غير واقع فى بعض المواد فيجوز ان يكون ما ههنا ايضا كذلك ﴿ **قوله** والتحقيق الى آخره ﴾ اى تحقيق الجواب و حاصله ان اجتماع الاسباب يقتضى قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين قوى الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لانه ان اراد به اجتماع الاسباب التامة للشئ فهو محال لامتناع التوارد فيها وان اراد اجتماع الاسباب الناقصة فلانسلم انه يوجب قوة المسبب بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد من خبر مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر آخر لتفاوتهما رجحانا ويحصل بجميع تلك الاخبارات قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لايبقى احتمال النقيض فلايلزم شئ مما ذكر ﴿ **قوله** واما وهم الكذب الى آخره ﴾ جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل خبر للكذب بناء على افادته كليهما فلكل خبر طرفان يؤكدان بطرفى الخبر الصادق فلايحصل قوة المسبب المفضى الى العلم اصلا فاجاب بانه لامدخل للخبر فى ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل واما الخبر فموجبه الصدق فان قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لايكون مدلوله متحققا فلايكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما من ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع تأمل ﴿ **قوله** لتبليغ الاحكام الى آخره ﴾ قال المحقق الدوانى هذا لا يشمل لمن اوحى اليه فيما يحتاج اليه لكماله فى نفسه من غير

ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل فى حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى وجه التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا لا نسلم انه غير مبعوث الى الخلق على مانقل عنه انه قال ايها الناس هلموا الىّ فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد غيرى والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحمل على الخطاب وهم لانه يخرج الاعتقاديات التى هى رأس الاحكام ورئيسها ﴿ **قوله** ولو بالنسبة الى قوم آخرين ﴾ دفع لما قيل من انه يخرج عن التعريف انبياء بنى اسرائيل الذين بعثوا لتقرير دين موسى عليه الصلوة والسلام كيوشع عليه السلام و حاصل الدفع انهم وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلّغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة مانقل عنه من انه اورد على ظاهر التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه الصلوة والسلام امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثانى ليس بالنسبة الى من بلّغ الاول اليهم ﴿ **قوله** وهو بهذا المعنى يساوى الى آخره ﴾ هذا مااختاره الشارح حيث قال فى شرح المقاصد النبى انسان بعثه الله تعالى لتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه الى آخره فانه يفهم منه انه غير مرضى عنده ﴿ **قوله** لكن الجمهور الى آخره ﴾ اعلم انه قد اختلف فى الفرق بين الرسول والنبى فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبى رسول وكل رسول نبى لافرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى ﴿ انا ارسلناك ﴾ وما فى معناه يسمى بالرسول ومن حيث انه انبأ للخلق عن الاحكام يسمى بالنبى وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم النبى اعم لان الرسول اما صاحب كتاب او شريعة متجددة بخلاف النبى كما بينه المحشى وهذا مذهب اهل السنة والجماعة وقال بعضهم ان الرسول اعم وعرّفوه بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبى فانه مختص بالانسان ﴿ **قوله** ويؤيده قوله تعالى الى آخره ﴾ وجه التأييد ان العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبى او مساويا او اخص او اعم لا جائز ان يكون مباينا لتحققهما فى بعض المواد كما قال الله تعالى فى حق كل من موسى واسمعيل عليهما الصلوة والسلام ﴿ وكان رسولا نبيا ﴾ ولا ان يكون مساويا او اعم لان نفى احد المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفى المساوى الآخر

والاخص فلم يحتج الى ذكر النبى بعده فتعين ان يكون اخص وفيه بحث لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بنفيه الا يرى ان تحقق الخاص مستلزم لتحقق العام مع انه ذكر النبى بعد الرسول كما فى قوله تعالى ﴿ واذكر فى الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا ﴾ وفى قوله تعالى ﴿ واذكر فى الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا ﴾ ولاجل هذا قال المحشى ويؤيده دون يدل عليه ﴿ **قوله** وقد دل الحديث الى آخره ﴾ تأييد ثان لكون النبى اعم روى انه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال ﴿ مائة واربعة وعشرون الفا ﴾ وقيل كم الرسول منهم قال ﴿ ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا ﴾ كذا فى تفسير القاضى ﴿ **قوله** فاشترط الى آخره ﴾ اى اذا كان النبى اعم فاختلفوا فى بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط فى الرسول بخلاف النبى فانه يجوز ان يكون بالوحى وبالالهام وبالتنبيه فى المنام ﴿ **قوله** والكتب مائة واربعة الى آخره ﴾ روى انه عليه الصلوة والسلام سئل كم انزل الله من كتاب فقال ﴿ مائة واربعة كتب ﴾ منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم الصلوة والسلام التورية والانجيل والزبور والفرقان ﴿ **قوله** اللهم الا ان يكتفى ﴾ هذا ما ذكره السيد الشريف قدس سره فى شرح المواقف وقال ويشترط فى الرسول ان يكون معه كتاب سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون عاملا بالكتاب وفيه ضعف اى لا يساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكفيه ولذا ذكره باللهم ﴿ **قوله** ويمكن ان يقال الى آخره ﴾ اى يمكن ان يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بانه يجوز ان يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانها نزلت مرة بمكة ومرة بمدينة ولذا سمى بالسبع المثانى لكن فيه ايضا ما سبق من ان مجرد الاحتمال غير كاف فى باب المرويات ﴿ **قوله** وتخصيص بعض الصحف الى آخره ﴾ جواب سؤال كانه قيل لو كان النزول متكررا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر فى الحديث السابق وحاصل الجواب انا لا نسلم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله عليه اولا ﴿ **قوله** واشتراط بعضهم الى آخره ﴾ عطف على قوله فاشترط بعضهم الى آخره يعنى اشترط البعض الشرع

الجديد فى الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبى فانه قد يكون بتقرير شريعة من قبله ﴿ **قوله** ورده المولى الاستاذ بان اسمعيل عليه الصلوة والسلام كان من الرسل ﴾ كما قال الله تعالى فى حقه ﴿ وكان رسولا نبيا ﴾ مع انه لا شرع جديدا له لان ابناء ابراهيم عليه الصلوة والسلام كانوا على شريعته كما صرح به القاضى حيث قال فى تفسير قوله تعالى ﴿ وكان رسولا نبيا ﴾ يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة لان اولاد ابراهيم عليه الصلوة والسلام كانوا على شريعته ﴿ **قوله** لينحصر الخبر الصادق فى نوعيه ﴾ اذ لو خص الرسول يكون خبر النبى خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول ﴿ **قوله** ويعتبر الحصر بالنسبة الى آخره ﴾ فان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر فى المتواتر وخبر الرسول لكن ينافى عن هذا التخصيص تعميمَ الخلق فى قوله واسباب العلم للخلق ثلثة ﴿ **قوله** قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبئ الى آخره ﴾ حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من يدعى النبوة وليس بنبى فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قُصِد به اظهار صدق من يدعى النبوة والاولى ان يقول يدخل فيه خارق المتنبئ ليدخل فيه الامر الخارق الذى يظهر على يد الكاذب على وفق ما ادّعاء بلا مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب * وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق على وفق ما ادعاه على يد الكاذب فى دعوى النبوة ممتنع عادىٌّ من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى يخلقه لاظهار صدق النبى فلو اظهره على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب المتنبئ محال وهذا الجواب مبنى على ما تقرر عندهم من ان الامر الخارق الذى قصد به اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة لان التصديق لا يحصل فيه بما ليس من قبله فيخلقه على يد الصادق اظهارا لصدقه ولا يخلقه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لا كما زعمه الفاضل الچلبى من انه مبنى على ان جميع الممكنات صادرة بارادة الواجب من غير واسطة فان تم تم والا فلا وانما قيدنا الكاذب بكونه فى دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموافق على يد المتألّه لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله مكذب لمقاله * ويرد عليه الاهانة وهو ان يظهر امر خارق للعادة على يد المتنبئ على خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه

وليس بممتنع ظهوره بل واقع على ماقيل فى حق مسيلمة الكذاب انه دعا لاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلابد فيه من قيد على وفق ما ادّعاه الا ان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لافاعل غيره تعالى اولانه شُرط فى المعجزة ان يكون فعله تعالى وحينئذ لايرد شئ مما ذكر ﴿ قوله ولانقض بالفرضيات ﴾ يعنى ان جواز ظهور الخارق على يد المتنبئ لايصير نقضا لتعريف المعجزة (٢) اذلابد فى النقض من تحقق المادة والا لامكن ان يقال يمكن ان يكون انسان ليس بناطق فيرد على تعريفه بالحيوان الناطق ﴿ قوله وايضا اظهار الشئ فرع وجوده الى آخره ﴾ يعنى لوفرض صدور الخارق على يد الكاذب المتنبئ فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدق من ادعى الى آخره لان اظهار الصدق فرع وجوده ولاصدق فى مادة المتنبئ فلايكون الخارق الظاهر على يده معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبئ لان كلامنهما امر ان خارقان للعادة ظهر على يد مدعى النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الآخر مشكل فيفوت ماهو الحكمة فى اظهار المعجزة وهو امتياز النبى عن غيره * قلت يحصل الفرق بينهما بان يقدر الله تعالى غيره على معارضة المتنبئ عند التحدى بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد ماقاله الفاضل الجلى من انه يرد عليه ان هذا صحيح لكن لايفيد غرضنا لان الغرض بيان طرق معرفة النبوة وهو لايحصل فان من ادّعى النبوة واظهر على يده الخارق لايعلم ههنا ان هذا الخارق معجزة ما لم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال ان صدقها انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور لانا لانسلم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صاقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند التحدى تأمل (٣) ﴿ قوله والحق الى آخره ﴾ اى الحق فى الجواب ان السحر ليس امرا خارقا للعادة كما ان الطلسم ومايترتب على خصائص بعض الاشياء كالمغناطيس والكهربا ليس امرا خارقا للعادة فلايدخل فى المعجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة يترتب عليها ذلك بطريق جرى العادة وماقيل من انه لايندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير

(فمدفوع)

(٢) قوله اذلابد فى النقض اى فى نقض غير الحد التام لما قالوا ان الحد التام يجب ان يكون مساويا للمحدود مفهوما وصدقا بحسب الواقع فعلى هذا فالصواب ان يقول والا لامكن ان يقال تعريف الانسان بالجسم الناطق باطل منعا لصدقه على الجسم الناطق الغير النامى اوغير الحساس مع انه ليس بانسان اذ الانسان جامع لجميع الذاتيات فالعقل لايجوز انسانا لم يتصف ببعض الذاتيات فقوله يمكن ان يكون انسان ليس بناطق باطل فى الواقع وفى نظر العقل فليس له امكان ذاتى ولا امكان عقلى بمعنى الاحتمال العقلى فلايجوزه عقل اصلا بخلاف ماذكرنا (كلنبوى)

(٣) وجه التأمل هذا الجواب مبنى على مذهب الصرفة فى المعجزة فان تم تم والا فلا (مص)

فمدفوع بما مر من انه لايمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى لامدخل لمباشرة الاسباب فيه يخلقه على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على يد كل من باشره عادة * قال الفاضل المحشى والحق ان السحر قديكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط لاتكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما انتهى وفيه انه لايشترط فى عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورا بل يكفيه ان يحصل بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة اولا والا لزم ان تكون حركة البطش ايضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التى ليست مقدورة للبشر * بقى شئ وهو ان هذا الجواب لايدفع النقض بالخارق الذى يظهر على يد المتنبئ بدون مباشرة الاسباب فلابد من الالتجاء الى الجواب الاول من انه لايظهر على يده حين ادّعائه النبوة ولذا اهمل القوم هذا الجواب لا انهم لم يتفطنوا لعدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم بسحر المتنبى مطلق الخارق الذى يظهر على يده ولو مجازا ﴿ قوله فان قيل كرامة الى آخره ﴾ انتقاض لتعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبى منه مع انهم عدّوها من المعجزات لان المقصود من خلق الخارق على يد الولى اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق وان دل على صدق النبى ايضا باعتبار انه حصل للولى هذه الكرامة بمتابعته وماقيل فى الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست بمعللة (٤) بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولاشك ان كرامات الولى تدل على صدقه وينكشف به صدقه ففيه انه لوكان ظهور الخارق على يد غير مدعى النبوة دالا على صدقه (٥) لما شرطوا فى المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له تأمل ﴿ قوله قدعدوا الارهاصات الى آخره ﴾ جمع الارهاص وهو الخارق الذى يظهر قبل بعثة النبى سمى ارهاصا لكونه تأسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا اسسته ﴿ قوله على سبيل التشبيه ﴾ متعلق بالكرامات اى تشبيه ماظهر على يد الولى بماظهر على يد النبى باعتبار انه صدر عن الولى بسبب متابعة النبى فكأنه صدر عن النبى والتغليب متعلق بالارهاصات اى تغليب ماصدر

(٤) قوله بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه الخ وفيه ان قيد الارادة على هذا يكون مستدركا فى التعريف وانتفاء التعليل من افعال الله تعالى لايوجب انتفاء ارادة الصدق بالكلية كيف ولو انتفت ارادة الله تعالى اظهار الصدق لما وقع الاظهار بالمعجزات ايضا لامتناع وقوع ماليس بمراد الله تعالى فالحق ان الاظهار مراد الله تعالى من غير ان يكون ارادته حاملا باعثا على ايجاد الخارق لئلا يلزم التعليل بالاغراض فعلى هذا فالحق فى الجواب ههنا ان الكرامات معجزات من حيث قصد الله تعالى اظهار صدق النبى المتبوع وكرامات من حيث اراد بها اظهار شرف الولى كما لايخفى (كلنبوى)

(٥) قوله لما شرطوا الخ فيه ان شرطهم لاخراج ماظهر على يد من ليس بمدعى النبوة ولا تابع له فحينئذ يندفع هذا الايراد ولعله وجه التأمل (كلنبوى)

بعد البعثة على ماصدر قبلها (**قوله** هو الامكان الخاص) يعنى ان الظاهر ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح فى الدليل الى العلم ليس بضرورى ولاعدم التوصل به اليه ضرورى اى يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لايتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس بضرورى مما قاله الفاضل المحشى اى يجوز ان يتوصل به وان لايتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان لايتوصل واما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه فهو لاينافى الامكان فى نفسه والامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر كما لايخفى ففساده لايخفى (**قوله** ولك ان تأخذه امكانا عاما) اى ولك ان تأخذ الامكان الامكان العام المقيد بجانب الوجود فالمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضرورى سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة اولايكون ضروريا بل بطريق جرى العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على المذاهب الثلثة * قال سيد المحققين قدس سره فى حاشية شرح المختصر العضدى وانما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لايعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفى امكانه ولايخرج عن كونه دليلا بان لاينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر فيه احد ابدا وقيد النظر بالصحيح اى المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لايمكن التوصل به اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قديفضى اليه فذلك افضاء اتفاقى (٦) وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيد واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لايمكن التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق اى نظر ما لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح فى هذا الحكم وتقييد المطلوب بالخبرى لاخراج قول الشارح انتهى كلامه (٧) وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمطلوب اى اليقين انما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف مصطلح المتكلمين (٨) كما ان التعريف الثانى اعنى قوله قول مؤلف من اقوال الى آخره مختص به اذ لااستلزام فى الظنيات فى نفس الامر اذ لاعلاقة

(٦) قوله وليس من حيث آه مع ان الباء للسببية فى قوله بصحيح النظر يدل على كون الدليل وسيلة (كلنبوى)

(٧) قوله وهذا التعريف مختص الخ حيث اخذ فيه العلم المختص باليقين وحيث لم يقيده اهل الاصول بقيد العلم بل قالوا الى مطلوب خبرى لم يختص بالبرهان لانهم يبحثون عن غير البرهان كدليل الوجوب والكراهة (كلنبوى)

(٨) قوله كما ان التعريف الثانى الخ فيه سهو ظاهر اذ الاستلزام فى التعريف الثانى استلزام بين المعلومين اعنى الدليل ونتيجته لابين العلمين كما فى التعريف الثالث والاستلزام بين المعلومين متحقق فى بعض الامارات كقولهم هذا رجل يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق بل هو مختص بالقياس برهانا كان او غيره وماسيأتى منه انه ان اريد بالاستلزام الذاتى امتناع الانفكاك عنه عقلا كما هو المتبادر لايصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة

يعنى القائلين بالاعداد والتوليد الخ فبنى على هذا السهو ايضا لانا نختار ان المراد هو الاستلزام بمعنى امتناع الانفكاك عقلا لكن بين المعلومين وماكان مختلفا فيه بين الفرق الثلثة اعنى الحكماء والمعتزلة والاشاعرة بكونه اعداديا او توليديا اوعاديا انما هو الاستلزام بين العلمين فمع كون الاستلزام الذاتى بهذا المعنى يصح التعريف على جميع المذاهب فاعرف (كلنبوى)

بين الظن وبين شئ يستفاد منه لانتفائه مع بقاء سببه الذى يتوصل منه اليه واما حمل الاستلزام على العقلى بمعنى انه متى وجد فى الذهن وجد الآخر فيه ليدخل الامارات فى التعريف ايضا فهو مخالف لما ذكره الشارح فى حواشى شرح المختصر العضدى من انه لااستلزام بين الظن ومايوجبه (**قوله** انما لم يقل لذاتها الى آخره) يعنى فى ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التأليف اشارة الى ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا فى استلزامه النتيجة (٩) ولايخفى انه ان اريد بالاستلزام الذاتى امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لايصح التعريف الاعلى مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد امتناع الانفكاك فى الجملة سواء كان عقليا اوعاديا يصح على رأى الاشاعرة ايضا (٢) والمراد بقوله لذاته ان لايكون بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما فى قياس المساواة اولازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض وباقى القيود ظاهرة (**قوله** فان قلت التعريف الى آخره) يعنى ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بانه مؤلف من اقوال يشمل الدليل الملفوظ والمعقول على ماذكره فى الكتب مع ان تلفظ الدليل لايستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وبما حررنا لك ظهر ان لاحاجة الى ان يقال اى يجب ان يعمهما بناء على ان الملفوظ من مواد المعرف كالمعقول ولايرد ايضا ماقيل ان الاولى ان يقول بدل التعريف المعرف بالفتح وماقيل ان النظر انما هو فى الدليل العقلى دون اللفظى فحمل التعريف على مايعم الدليل اللفظى لايناسب المقام لان مقصود المحشى ليس ان تعريف الدليل ههنا محمول على مايعم اللفظى والعقلى بل المقصود بيان ان تعميمه كيف يصح (**قوله** قلت الى آخره) حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التلفظ آلة لملاحظة ذلك المتعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المقصود من التلفظ الا احضار ذلك التعقل فى الذهن فالملحوظ المستلزم ههنا هو المعانى الا انه فى قالب الالفاظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولا آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزمه العلم بمطلوب خبرى غاية مافى الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتى لايكون الاستلزام لذاته

(٩) قوله ولايخفى الخ تحقيق للمقام ودفع لما قيل من ان هذا التعريف مختص بالمنطقى وحاصل الدفع انه ان اريد بالاستلزام الاستلزام العقلى المقابل بالعادة لامايقابل النفس الامرى كان هذا التعريف مختصا به وان اريد به الاستلزام العادى والعقلى لم يكن مختصا به (مص)

(٢) قوله والمراد بقوله لذاته الخ اى لايراد الضرورة الذاتية والوقتية والوصفية مطلقا معينة او غير معينة تأمل فانه دقيق (مص)

بل لمقدمة اجنبية اذليس تعقل الملفوظ الاتعقل معانيه فليس هناك قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يلزم ماذكر فتأمل (**قوله** هذا فى القول الاول) اى هذا التعميم والشمول للملفوظ والمعقول انما هو فى لفظ القول المذكور فى اول التعريف الذى هو دليل واما لفظ القول المذكور فى آخره الذى هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذلايجب تلفظ المدلول فلايلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله والاظهر ان يقال هذا فى المؤلف واما القول فيختص بالمعقول هذا والحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على ماهو الدليل فى الحقيقة اعنى المعقول (**قوله** هذا الحصر مبنى الى آخره) اى الحصر المستفاد من تعريف المبتدأ بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد كالعالم مبنى على ان يكون المراد بالنظر فيه فى قوله مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه النظر فى احواله وصفاته بان يطلب من احواله ماهو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته حاصل للمحكوم عليه ويترتب مقدمتان احديهما من الوسط والمحكوم عليه والثانى من الوسط والحال المطلوب اثباته ويحصّل منهما المطلوب الخبرى واما اذاكان المراد بالنظر فيه مايعم النظر فى احواله وفى نفسه على ماهو الظاهر فلايصح الحصر اذ يلزم حينئذ ان يكون المقدمات الغير المأخودة مع الترتيب ايضا دليلا لانه يمكن ان يتوصل بالنظر فى نفس تلك المقدمات بان يرتب ترتيبا صحيحا مستجمعا بشرائط الانتاج الى المطلوب الخبرى واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلايصدق عليه التعريف اصلا اذلا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد السند قدس سره فى حاشية شرح المختصر العضدى وشرح المواقف وبما ذكرناه ظهر فساد مازعم الفاضل الجلى فى حل قوله حتى يلزم كون المقدمات اى كون المقدمات المرتبة اوترتيبها دليلا (**قوله** حتى يلزم كون الى آخره) متعلق بالمنفى لاالنفى (**قوله** لكن لايخفى انه خلاف الظاهر الى آخره) يعنى لايخفى ان كون المراد من النظر فيه النظر فى احواله فقط خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل ان يكون فى نفسه كما هو المتبادر من النظر فيه وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصا بالمفرد على مامر فلايصح الارادة المذكورة ولاالحصر الذى ذكره الشارح واجيب بان الحصر فى قوله هو العالم ليس حقيقيا بل بالاضافة الى مثل

قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع فالحاصل ان الدليل على التعريف الاول هو العالم اى ليس مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع يعنى المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلاينافى تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع الترتيب * قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على ان يراد بالنظر فيه مايعم النظر فى نفسه فلايصح حينئذ الحصر الاضافى ايضا اذيلزم ان يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجود الصانع على الاول ايضا * اقول ان اراد انه يلزم ان تكون المقدمتان المأخوذتان مع الترتيب دليلا على الاول فاللزوم ممنوع اذلامعنى للنظر فيه وان اراد انه يلزم ان يكون المقدمتان بدون اعتبار الترتيب دليلا فاللزوم مسلم وهو لاينافى الحصر المذكور اذالحصر بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب تأمل وللفاضل الجلى فى هذا المقام مقال لايعبأ به * قال الفاضل المحشى الحصر ههنا اضافى بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر فى التعريف امكان التوصل ولاامكان فى المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لايتصور فيه عدم التوصل ولايخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولوسلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشاعرة ينكرونه على مامر (**قوله** المراد بالعلم التصديق الى آخره) يعنى ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعان متعددة والمراد ههنا هو التصديق بالقرينة الحالية وهى ان المقام مقام التعريف للدليل فانه لايطلق الاعلى الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله فى التعريف فخرج من التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة فانها انما تستلزم تصوراتها لاالتصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ماقاله الفاضل الجلى من ان مثل هذه القرينة مما لايلتفت اليه فى التعريفات والافيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد مالايخفى فان هذا الاعتراض ناش من عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس ههنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تأمل ثم المراد بالتصديق امااليقين اومايشمل الظن ايضا بناء على انهم قد يخصون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه

شاملا للامارة ايضا (**قوله** وبلزومه الى آخره) عطف على قوله بالعلم اى المراد بلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الآخر حاصلا منه بان يكون علة له بطريق جرى العادة او التوليد او الاعداد فخرجت القضية الواحدة المستلزمة علمها للعلم بقضية اخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة لها سواء كانت بديهية او كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بديهية او كسبية اشارة الى عدم كون العلم بها حاصلا من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبديهة او بالنظر ولم يظهر لى فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين فرضنا يستلزم العلم بهما العلم باحديهما من غير ان يكون علة لها فهما خارجتان ايضا بهذا القيد واما القضية المستلزمة لعكسها فهى خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين اذ اللزوم ههنا انما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لانا نعقل القضية مع الغفلة عن عكسها قال الفاضل المحشى فيه بحث لانا اذا رأينا شخصا اسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم اوّلا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اوّلا بمقاومته الاسد ثم نحكم ثانيا بشجاعته وامثال ذلك لا يعدّ ولا يحصى ولاشك ان العلم بالقضية الثانية فى الصورة المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك من التعريف الا بان يعتبر قيد النظر فيه على مايذكره فى قوله اللهم الا ان يراد الى آخره انتهى * اقول العلم فى الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية اخرى وهى كل اسود موجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى انه لو فرض عدم العلم بالمقدمة الثانية لم يحصل له العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل فى قوله وايضا يرد عليه الى آخره وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل فعدم خروجها مطلوب (**قوله** لكن يرد عليه ماعدا الشكل الاول الى آخره) يعنى وان اندفع النقوض المذكورة عن التعريف بماذكرنا لكن نقضه جمعا بماعدا الشكل الاول والقياس الاستثنائى غير مندفع اذ اللزوم بين العلم بالمقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق فى نفس الامر لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافيا فى الجزم باللزوم بل محتاج الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيها والا لامتنع تحقق

العلم بها بدون العلم بنتائجها كالمثلث لا يتحقق بدون تساوى زواياه القائمتين والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا كان او غير بين والتفرقة انما تظهر فى العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان معنى غير البين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعى الوجود فبين البطلان اذ لو لم يستدع غير البين وجود اللزوم لما كان قسما من اللازم والجواب عن النقض المذكور انّ تفطن كيفية الاندراج شرط الانتاج فى كل شكل فالمراد مايلزم من العلم به بعد تفطن كيفية الاندراج ولاشك حينئذ فى تحقق اللزوم فى جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول كما ذكره السيد السند فى حاشية شرح المختصر العضدى ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه ووجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج فى حكمه ولاشك ان كلا الامرين منحصر فى الشكل الاول فمن لاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين العلمين (**قوله** وايضا يرد عليه الى آخره) يعنى يرد على هذا التعريف وكذا على السابق اعنى قوله مؤلف من قضيتين الى آخره انهما غير مانعين لصدقهما على المقدمات التى يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو ان تجد المبادى المرتبة فى الذهن فتنتقل منها الى المطلوب سرعة مع انها ليست بدليل لانه مختص بما يقع فيه الحركتان اعنى الحركة من المطلوب الى المبادى الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المطلوب (**قوله** اللهم الا ان يراد الى آخره) فحينئذ لا انتقاض بها لفقدان النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين والحركة الثانية مفقودة فى الحدس وانما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وجعل المعرف قرينة على تخصيص المعرف غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على مامر تأمل هذا لكن بقى شئ وهو ان الاليق بالبيان ان يذكر المحشى اوّلا ان المراد باللزوم من آخر كونه ناشيا الى آخره ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان اللزوم مقدم فى الذكر على العلم ويخرج الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد (**قوله** فبالثانى اوفق الى آخره) لان لزوم العلم بشئ آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو

من المقدمات المأخوذة مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب ﴿ **قوله** لكن يمكن تطبيقه على الاول الى آخره ﴾ يعنى يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول على مايشعر به ايراد صيغة افعل التفضيل بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر فى احواله يستلزم المطلوب الخبرى فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفى المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع ﴿ **قوله** ولايذهب عليك الى آخره ﴾ حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لايحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعنى مايلزم من العلم به الى آخره على ذلك التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة اومرتبة بخلاف التعريف الاول على ما اخذه الشارح من ان المراد بالنظر فيه النظر فى احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلايكون مطابقا له لان معنى مطابقة التعريفين ان يكونا متساويين وههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المرتبة فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال فى باب التعريفات لان العام يوافق الخاص فى باب التصديقات لان الحكم على العام حكم على الخاص ﴿ **قوله** وتخصيصه مثل الاول الى آخره ﴾ جواب سؤال مقدر بان يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد من اللزوم اللزوم بشرط النظر فى احواله ولاشك انه حينئذ لايصدق على المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لاقرينة ظاهرة الدلالة على ارادة اللزوم بشرط النظر فاين التخصيص بالنظر فى احواله فهو تكلف فى تكلف ولهذا قال خروج عن مذاق الكلام ﴿ **قوله** والصواب تعميم الاول الى آخره ﴾ يعنى ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه مايعم النظر فى نفسه واحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق ولايكون على خلاف الظاهر والاصطلاح ايضا ولذا حكم بان التعميم صواب ﴿ **قوله** يريد ان الخارق الدال الى آخره ﴾ المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقا له اى يريد الشارح من قوله تصديقا له الاشارة الى ان الخارق الذى يدل على صدقه هو الذى اظهره الله تعالى على يده قصدا منه اظهار صدقه عند الخلق اما الخارق الذى لم يقصد الله به اظهار صدقه كالخارق

الذى يظهر على يد امثاله فانه لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم فان حاله من الحدوث والاحتياج يكذب لمقاله بل قصد به الاستدراج له والابتلاء لغيره فى الاعتقاد به كالخارق الذى يظهر على يد المتنبئ ولايكون موافقا لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به اهانته * فان قيل من اين يعلم انه قصد به التصديق ام لا * قلت من القرائن فانه اذا ظهر امر خارق موافق للدعوى على يد مدعى النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق واذا فقد شئ من ذلك بان لايكون خارقا او لايكون موافقا اولايكون على يد مدعى النبوة علم انه لم يقصد به التصديق ﴿ **قوله** اذ لو جاز كذبه الى آخره ﴾ هكذا ذكره السيد السند قدس سره فى شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة على القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة ومايبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء فى ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان المعجزة انما تدل على صدقهم فى دعوى الرسالة لا على صدقهم فى الاحكام الباقية والالزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم فى الاحكام الباقية لايلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على صدقهم فى دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم فى الامور التبليغية وغيرها واما ثانيا فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلى لاينافى الدلالة العادية فجواز الكذب عقلا لايستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما فى العلوم العادية فانا نجزم بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولاشك ان امكان نقيض العلوم العادية فى نفسه وان لم يكن منافيا لها لكن جواز وقوعه بدلها مناف لها على مابين فى محله اونقول ان هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور الله تعالى وان لم نطلع على وجه استحالته ﴿ **قوله** هذا فى الامور التبليغية الى آخره ﴾ يعنى ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان خبره يوجب العلم فى الامور التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر الرسول سواء كان فى الامور التبليغية اوغيرها يوجب العلم والوجه فى ايجاب

خبر الرسول العلم فيما عداها هوانه ثبت بالادلة القطعية ان النبى عليه الصلوة والسلام معصوم فلايكون كاذبا فى اخباراته لانه ذنب ﴿ **قوله** قيل عليه اذاتصور مخبره الى آخره ﴾ قائله مولانا صلاح الدين الرومى وحاصل كلامه ان خبر الرسول من حيث انه خبر من غير ان يلاحظ معه حال المخبر يحتاج فى افادته العلم الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ماهو خبرالرسول فهو صادق اما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول وانه خبر الرسول فايجابه العلم البديهى غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان من سمع قوله عليه السلام ﴿ البينة على المدعى واليمين على من انكر ﴾ وعلم انه خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بدون ان يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين بخلاف ماذا سمعه ولم يعلمه بانه خبر الرسول اولم يلاحظه بهذا الوجه فانه يحتاج اليه ﴿ **قوله** واجيب الى آخره ﴾ حاصله ان تصور المخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بان هذا المخبر ادّعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من هذا شانه فهو رسول فيتوقف خبره فى كونه صادقا ايضا على الاستدلال بالواسطة لان الخبر فى كونه صادقا موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشئ موقوف على ذلك الشئ فالخبر فى كونه صادقا يتوقف على الاستدلال فيكون افادته العلم استدلاليا وفيه ان الاستدلالى ماحصل بالاستدلال لا مايتوقف عليه والا لزم ان يكون تصوره بوجه الرسالة استدلاليا * قال الفاضل المحشى فيه بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة فيه على ماذكره فى شرح المواقف انتهى * اقول المذكور فى شرح المواقف انا ندّعى ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته ضرورى عادى وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لايقتضى ان يكون العلم بالمدلول ضروريا والعجب ان ذلك نزاع فى كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هى عادية او عقلية وهو يؤكد الاستفادة من الدليل فكيف زعم منه دلالته على كونه حاصلا بالضرورة ﴿ **قوله** والكل غلط الى آخره ﴾ اى السؤال والجواب غلط لان تصور المخبر بالرسالة لايجعل صدق الخبر بديهيا فلايصح السؤال وهو ظاهر ولا الجواب بانه يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه

موقوفا عليه بلا واسطة وذلك لانه مع تصوره بان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لايحصل العلم بصدق الخبر مالم يلاحظ معه مقدمة اخرى اعنى كل ماهو خبر الرسول فهو صادق لجواز ان يكون مخبر الخبر رسولا صادقا فى دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالى موقوف على استحضار المقدمتين اى هذا خبر الرسول وكل ماهو خبر الرسول فهو صادق ﴿ **قوله** نعم تصور الخبر الى آخره ﴾ بيان لمنشأ غلط السائل والمجيب يعنى ان تصور خبر الرسول من حيث انه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول او من قبل نفسه استدلالى محتاج فى صدقه الى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان انه خبر بلغه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو فى الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهيا ولايحتاج الى دليل فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلطا الاترى ان تصور خبره عليه الصلوة والسلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ له مفيد للعلم الاستدلالى وموقوف على استحضار تينك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والنقائص يجعل صدقه بديهيا ويفيد العلم الضرورى من غير احتياج الى الدليل * قال الفاضل المحشى ان قوله تصور المخبر بالرسالة لايجعل صدق الخبر بديهيا ممنوع وذلك لان تصور مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون فى المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان مابلغه الرسول ولما كان صدق هذا الخبر فى الصورة الثانية بديهيا كماذكره لزم ان يكون صدقه فى الصورة الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة فى الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هى منشأ البداهة على ماذكره * اقول ان اراد ان تصور المخبر بانه رسول سواء كان فى هذا الخبر اولا بمنزلة تصور الخبر بعنوان مابلغه فهو ممنوع لجواز ان يتصور المخبر بوجه الرسالة وانه رسول من الله تعالى مع تصور الخبر بانه من قبل نفسه وان اراد ان تصور المخبر باعتبار انه رسول فى هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان مابلغه فالملازمة مسلمة لكن المحشى انما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديهيا على التقدير الاول فتأمل ﴿ **قوله** لكن الكلام الى آخره ﴾ استدراك لدفع توهم ناش عن سابقه وهو انه يجوز

ان يكون مراد السائل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى الترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول فى هذا الخبر وليس له مدخل فى ذلك الامر الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيا من غير احتياج الى الترتيب المذكور فحينئذ يرجع الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا فحينئذ يكون السؤال والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا فى صدق خبر الرسول من حيث ذاته اى من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه اوغيره يدل على ذلك قوله وهو اى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى حيث لم يقل اى ما بلغه الرسول يوجب العلم الى آخره ولاشك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالى يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين على مامر فحينئذ لامعنى للاعتراض بان خبره بعنوان ما بلغه يجعل صدقه بديهيا ولايحتاج الى الترتيب المذكور (**قوله** ونظيره الى آخره) يعنى ان نظير ماذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر فى جعل صدق الخبر بديهيا واستدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له المقتضية لحدوثه واثبت له الحدوث فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له نظريا محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير ويقال العالم المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم فى كلا الحالين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف العنوان اختلاف الحال فى البداهة والكسبية وبما حررنا لك ظهر ان ماقاله الفاضل المحشى من ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهى ممنوع اذ لابد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهى قولنا وكل متغير حادث ولاشك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشئ منشأه قلة التدبر نعم يرد عليه انه انما يكون بديهيا لوكان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل يحتاج فى اثباته الى اثبات ان ماثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن المناقشة فى المثال ليست من دأب المحصلين (**قوله** هذا المعنى يعم الثبات الى آخره) يعنى ان التيقن بمعنى عدم احتمال النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر منه عدم الاحتمال حالا ومآلا على مامر فى تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغوا لافائدة فى ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالتفسير الذى ذكره المحشى ايضا يشمل الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق فى الثبات وغيره

وان ذكر العام لايوجب الغاء الخاص اذ لادلالة له عليه اصلا لانه ليس المراد بالعموم عموم الكلى لجزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولاشك ان الثبات ليس داخلا فى الجزم المطابق وان الكل يدل على اجزائه والاظهر ان يقول هذا المعنى يعتبر فيه الثبات الى آخره (**قوله** اللهم الا ان يراد الى آخره) اى اللهم الا ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض فى نفس الامر بان لايكون نقيضه ممكنا فى ذاته فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطئ لان نقيضهما محتمل فى نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لايجوز وقوع نقيضه بدله ويخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه فى الحال فيخرج الظن ولايلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال فى المآل فيخرج به تقليد المصيب (**قوله** وفيه مافيه) وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال فى نفس الامر غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلى لا مايعمه والامكان الذاتى على مامر فى تعريف العلم والا لزم خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال نقائضها فى انفسها فان جبل احد معلوم لنا يقينا انه لم ينقلب ذهبا مع احتمال نقيضه فى نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لايجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى تقدير تسليم التعميم فلاوجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولاقرينه تدل عليه وبما ذكرنا لك ظهر ان ماقاله الفاضل المحشى من انه ليس فى هذا التوجيه من البعد شئ بل فيه من الحسن مافيه لان معنى التيقن فى اللغة هو زوال الشك على ماذكر فى الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه فى الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك فى التيقن يتبادر منه انه كذلك فى الحال مع قطع النظر عن ثباته فى المآل فلابد من ذكر الثبات ليظهر انه لايزول بتشكيك المشكك فى المآل فى غاية البعد لان منشأ البعد ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدمه فى نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى التبادر المذكور لابد له من دليل (**قوله** فالاولى الى آخره) اى الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء كان ثابتا اوغير ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد المخطئ وبالثبات الجزم المطابق الذى ليس بثابت وهو تقليد المصيب هذا لكن تفسير التيقن بما ذكره خلاف المتعارف فالاولى ان يفسر

التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم فى الحال فيخرج الظن والثبات بعدم الاحتمال فى المآل بان لايزول بتشكيك المشكك ولابعد الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقته الواقع على مامر فى تعريف العلم وفيه شئ (٢) وانما قال فالاولى اشارة الى ان له وجه الصحة وهو ان يقال ان المقصود المبالغة فى افادة خبر الرسول التيقن اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد فلا بأس بتصريح ماعلم ضمنا * قال الفاضل المحشى فيه بحث لانه ان اراد بالجزم المطابق ماهو فى الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم المطابق فى الحال لا فى المآل توجه عليه ما اورده بقوله وفيه مافيه فجوابكم جوابنا اقول لامعنى لهذا الترديد لان ماهو مطابق للواقع مطابق فى الحال والمآل وماذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فمنشاه عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم مطابق فى الحال والمآل وليس بثابت وهذا اظهر من الشمس فكيف خفى عليه ومن العجب انه لم يطلع على وجه النظر وقال فماهو جوابكم فهو جوابنا ﴿ **قوله** لايخفى ان قوله يوجب العلم الى آخره ﴾ يعنى ان قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الى آخره يدل على ان مقصود المصنف من قوله والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت بالضرورة الى آخره ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولايخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت الى آخره مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالى مغن عنه اذ يفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لامعنى للعلم عندهم سواه وانما قلنا ان قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد الى آخره يدل على ذلك لانه اورد بالفاء الدال على انه فذلكة لما قبله اى اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثبات يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا لكان جهلا الى آخره اى وان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلايكون مشابها للعلم الضرورى فى التيقن او تقليدا فلايكون مشابها له فى الثبات فانه صريح فى ان المقصود من قوله والعلم الثابت الى آخره ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين وغاية مايتكلف فى الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله والعلم الى آخره دفع ايهام حمل العلم فى قوله يوجب العلم الاستدلالى على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا ان استعماله بمعنى

(٢) وهو ان تخصيص اليقين بعدم احتمال النقيض فى الحال ايضا غير متعارف سعد

(مطلق)

مطلق الادراك مشهور فى الكتب المتداولة بين الناس وان ماقيل من ان الادلة النقلية لاتفيد الا الظن كان مؤيدا لارادته واما قاله الفاضل المحشى من ان العلم فى قوله يوجب العلم الاستدلالى محمول على التعريف المذكور اعنى صفة يتجلى بها المذكور الى آخره وهو شامل لليقينيات وغيرها فلايكون قوله والعلم الثابت مستدركا فليس بشئ لان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص باليقين عندهم كما مر وعلى تقدير التسليم فانما يصح حمل العلم فى قوله يوجب العلم الى آخره على تقدير ان يكون العلم فى قوله واسباب العلم ثلثة ايضا محمولا على المعنى الاعم وهو باطل والا لم ينحصر الاسباب فى الثلثة وايضا يجب التصريح فى الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين ﴿ **قوله** وايضا سائر العلوم النظرية الى آخره ﴾ يعنى ويرد على تقدير حمل قول المصنف على المعنى الذى ذكره الشارح انه لاوجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال ان الدلائل النقلية لاتفيد اليقين ﴿ **قوله** والاقرب ان مراده الى آخره ﴾ يعنى ان الاقرب الى الفهم ان مراد المصنف من قوله والعلم الثابت الى آخره انه كما ان اليقين والثبات فى العلم الضرورى فى غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات فى العلم الحاصل بخبر الرسول ايضا فى غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لرأى المصنف لانه لايقول بالتفاوت بين اليقينيات فى القوة والضعف كما سيجئ فى بحث الايمان * اقول رأى المصنف نفى الزيادة والنقصان عن اليقينيات لانفى القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهى الاترى ان تصديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبى عليه السلام تأمل قيل ليس فى كلام الشارح مايدل على انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت الى آخره لايفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم فى قوله والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت الى آخره بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام * اقول هذا التوجيه فى غاية البعد اما اولا فلانه لاحاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح فى قوله واسباب العلم ثلثة انه لايطلق العلم عندهم الا على اليقينيات واما ثانيا فلانه لاوجه لتخصيص التفسير فى هذا الموضع وتركه فى قوله فهو يوجب العلم الضرورى ويوجب العلم

الاستدلالى مع انه الاقدم والاحق بالتفسير واما ثالثا فلانه يجب حينئذ ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت واما رابعا فلانه لامعنى لاتيان الفاء المشعر بانه فذلكة لماقبله واما خامسا فلانه لافائدة حينئذ فى ذكر قوله والالكان جهلا الى آخره (**قوله** وكأنه اشارة الى آخره) يعنى ان قول المصنف العلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضرورى فى قوة التيقن الى آخره اشارة الى ان الادلة النقلية مستندة الى الوحى المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما انه ليس له مدخل فى العلوم الضرورية فيكونان متشابهين فى قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف فى المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلايكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدورة * قال الفاضل الجلى هذا مخالف لما تقرر فى الاصول من ان الادلة النقلية ظنيات للاحتياج الى معرفة اوضاع الالفاظ وان مقصود المتلفظ بالعبارة ماذا هل هو الحقيقة او المجاز وليس لنا الى التيقن بشىء من ذلك سبيل * اقول مرادنا بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذى هو فى غاية التيقن انه يفيده بعد ان يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولاشك انه بعد التيقن بجميع الامور التى لها مدخل فى دلالتها يفيد العلم الضرورى الذى هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلى لعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل فى بعض المواضع كما ذكر فى شرح المواقف تأمل (**قوله** والافهذا الحديث مشهور الى آخره) قيل كلام الشارح ظاهر فى ان هذا الحديث متواتر وكذا ماذكره فى شرح المقاصد وهو رحمه الله تعالى ثقة فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو اوثق منه انتهى ذكر فى الكافى ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وذكر فى شرح الهداية ان هذا الحديث فى نفسه من خبر الآحاد الا انه فى حكم المتواتر لان الامة قد اجمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ماذكره السيد السند قدس سره فى خلاصة الطيبى انه قال ابن الصلاح رحمة الله تعالى عليه من سئل عن ابراز مثال للمتواتر فى الاحاديث اعياه طلبه وحديث ﴿من كذب علىّ متعمدا فليتبوأ مقعده فى النار﴾ تراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم (**قوله** انما قطع النظر عنها الى آخره) يعنى انما قطع النظر عن القرائن فى افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل فخرج

الخبر المقرون وبقى خبر الرسول داخلا مع كون كل واحد منهما امرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه فى عدّ الخبر الصادق سببا للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سببا للعلم بل المفيد له العقل والخبر طريق له على مامر فى وجه الحصر والخبر الذى هو مع الدليل كخبر الرسول داخل فى هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدليل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شىء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سببا سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن (**قوله** وقد يوجه الى آخره) يعنى قد يبين وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل بان القرائن تنفك عن الخبر وتبقى مع انتفاء الخبر كما اذا كان تحقق تسارع القوم الى دار زيد مع عدم الخبر بقدومه بخلاف الدلائل فانها لاتنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لاتدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان فلايكون الخبر المقرون مفيدا دائما فلذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار فى الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه فى جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدلل مفيدا للعلم دائما فلم يقطع النظر عنه * قال الفاضل المحشى فى توجيه قوله بان القرائن قد تنفك عن الخبر الى آخره ان الخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لايفيده لكن تسارع قومه لايلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ماهو هذا شانه فهو صادق اقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا تنفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا (**قوله** وليس كذلك الى آخره) يعنى ليس الامر كما قال الموجه اذ المراد بالقرينة ههنا مايدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لايحتمل تخلفه عنها على مايدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولاشك ان القرينة القطعية الدلالة لاتنفك عن الخبر كما لاينفك الدليل عنه * قال الفاضل المحشى اى ليس هذا التوجيه صحيحا فى نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لايلزمه بل ينفك عنه فى بعض المواد او فى بعض الاشخاص او فى بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا معدودا من اسباب العلم * اقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضرورى

عند المصنف ومنشأ حصول العلم عقيبه الاجتماع فرب اجتماع يخلق الله العلم
عقيبه ورب اجتماع لايخلقه الله تعالى فلايكون افادته بالدليل والقرينة فلامعنى
لقوله فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه وبماذكرنا اندفع ماقيل بقى
هنا اشكال قوى وهو ان الخبر المتواتر ايضا لايفيد اليقين مع قطع النظر
عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب وبهذا يتفاوت
عدد المخبرين فى المتواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم فى مقام دون
مقام آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن فى الخبر الصادق لان منشأ
العلم ليس بملاحظة احوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم
من غير دخل للقرائن والاحوال فيه فرب اجتماع يخلق الله العلم عقيبه
فى مقام ولايخلقه بعده فى مقام آخر من غير تأثير للحال والمقام فيه قال بعض
الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن
ليست مما يمكن ان يضبط لااجمالا ولاتفصيلا اما اجمالا فظاهر واما تفصيلا
فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الدلائل فانها ليست
كذلك * اقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا بان يعتبر
القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين
بالنسبة اليه وقال ايضا ان المراد بالقرائن فى قوله مع قطع النظر عن القرائن
مايعم الدليل والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد
كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من الدلائل والقرائن
وخبر الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه
خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر فى احواله كما فى العالم
بالنسبة الى الصانع فيكون الخبر سبب العلم بمجرد كونه خبر الرسول عليه السلام
بخلاف القرائن فانها امور خارجة عن الخبر تأمل انتهى * اقول وجه التأمل
انه على هذا يدخل الخبر المقرون ايضا فى الخبر الصادق اذ يصدق عليه انه
انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبرا مقرونا
فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر فى احواله ﴿ **قوله** لانه كذلك
الى آخره ﴾ اى لان خبر اهل الاجماع كالخبر المتواتر فى كون كل منهما
خبر قوم لايحتمل عند العقل تواطئهم على الكذب ولافرق بينهما الا باعتبار
ان كونه خبر قوم كذلك ثابت فى المتواتر بالبديهة من غير نظر وفى خبر الاجماع
بطريق النظر فى الدليل مثل قوله عليه السلام ﴿ لاتجتمع امتى على الضلالة ﴾

(وقوله)

وقوله تعالى ﴿ ومن يشاقق الرسول من بعدماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم ﴾ الآية وفيه انه اذا كان خبر اهل الاجماع
يفيد العلم الاستدلالى فلايصح جعله داخلا تحت المتواتر المحكوم عليه بانه
يوجب العلم الضرورى اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم ايضا بطريق
المسامحة اى يوجب العلم الضرورى ومافى حكمه ﴿ **قوله** وحاصل الجواب
ان الحصر مبنى الى آخره ﴾ يعنى خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق
فى النوعين مبنى على التجوز فان المراد المتواتر ومافى حكمه وخبر الرسول
ومافى حكمه لاعلى التحقيق اذ هو فى الحقيقة خمسة انواع وفيه اشارة
الى ان مقصود الشارح من ادخال خبر الله تعالى والملك فى خبر الرسول
وخبر اهل الاجماع فى المتواتر بيان ان الحصر مبنى على المسامحة بارادة
ما فى حكمهما سواء بين كيفية الرجوع على ماقرره او على طريق آخر
بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فان خبر الاجماع بعينه خبر الرسول
الا انه علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مفيدا
بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين يعلمون الاجماع
وكيفيته كذا قيل ﴿ **قوله** ان قلت هذا الى آخره ﴾ يعنى قد سبق فى وجه
حصر اسباب العلم فى الثلثة ان العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب
ان كان من الخارج فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والا
اى وان لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آلة
غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح فى ان المدرك النفس
والعقل واسطة فى ادراكها مغاير لها ضرورة ان قوة الشئ ليست عينه
﴿ **قوله** قلت الى آخره ﴾ حاصل الجواب انا لانسلم انه يفهم من التعريف
ان العقل آلة للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها
تستعد للادراك (٢) ووصف الشئ لايسمى آلة له اصلا اذ لايقال فى العرف
واللغة ان حرارة النار آلة لاحراقه بل انما يطلق الآلة على الامر الذى هو
مغاير للفاعل فى الوجود وواسطة فى وصول اثره الى منفعله واما اطلاق
الآلة على العلوم الآلية كالمنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس فلعله
اطلاق مجازى والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية ليكون تلك
العلوم واسطة فى وصول اثرها اليها لكن بقى ان اطلاق الآلة على العقل
بمعنى القوة شائع فى عباراتهم كما وقع فى الكشف الكبير فى بحث الاهلية مرارا

(٢) قوله ووصف الشئ لايسمى آلة اقول والحواس ايضا اوصاف المدرك فيلزم ان لايكون آلات اللهم الا ان يقال بل هى اوصاف الجسم فى اعضاء مخصوصة والمدرك هو مجموع الجسم والروح عند المتكلمين او النفس الناطقة عند الحكماء فعلى هذا لايكون الحواس اوصافا للمدرك بخلاف العقل بمعنى القوة كما سبق ولك ان تقول دل كلامه فى شرح المقاصد على انه لانزاع فى ان المدرك عند الحكماء والمتكلمين هو النفس وان النفس عند المتكلمين هو الروح الانسانى مجردا كان اوماديا فلايكون الحواس اوصافا للمدرك ايضا بخلاف القوة العاقلة (كلنبوى)

كثيرة وانه يكون حينئذ ذكر غير المدرك فى وجه الحصر مستدركا اذ يكفى ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر والا فان كان آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فالظاهر من عبارة الشارح ان مقصوده نفى كونه غير المدرك وان النفى متوجه الى القيد وانما نفى الغيرية عنه مسامحة باعتبار ان له دخلا تاما فى الادراك فانه سلطان القوى الدراكة فكأنه المدرك ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا افاده بعض الفضلاء ولا يخلو عن تعسف (**قوله** واما حمل الغير على المصطلح فبعيد الى آخره) اى واما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور فى وجه الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه عن الآخر فى الوجود فالمعنى ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه فى الوجود عن المدرك فهو العقل ولاشك ان نفى الغيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافى كونه قوة ووصفا للنفس لان وصف الشئ ليس مغايرا له بهذا المعنى كما انه ليس عينه فبعيد عن الفهم اذ المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوى اعنى ما يكون مغايرا فى المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير صحيح لان نفى الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة واما الصفات المحدثة فمغايرة لموصوفاتها لانه يمكن وجود احدهما مع عدم الآخر بان يعدم الصفة و يبقى الموصوف على ما سيجئ بالتفصيل ان شاء الله تعالى والعقل مع النفس كذلك (**قوله** هذا هو النفس بعينها) اذ هى التى يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعا واما العقل المغاير للنفس فلا يدرك به الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك به صريح فى انه مغاير للنفس لان النفس مدرك لا مدرك به (٣) اللهم الا ان يقال بالمغايرة الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من قبيل ﴿ وكفى بالله وكيلا ﴾ ولك ان تقرأ قوله يدرك على صيغة المعلوم ويكون مسندا الى الغائبات وتجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء فى قوله به للتعدية فيكون المعنى جوهر ينكشف له الغائبات بالوسائط الى آخره * واعلم ان الشارح ذكر فى التلويح فى بحث الاهلية ان العقل يطلق على القوة التى بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام ﴿ اول ما خلق الله العقل ﴾ وان حال نفوسنا بالقياس اليه كحال ابصارنا بالاضافة الى الشمس فكما ان باضائة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك باضائة نوره يدرك المعقولات فالاظهر ان يجعل التعريف المذكور

(٣) قوله اللهم الا ان يقال الخ اقول الصواب ان يقال لما لم يكن هناك جوهر يدرك به الغائبات والمحسوسات جميعا ماعدا النفس فلابد من ان يحمل المغايرة المستفادة من الباء على المغايرة الاعتبارية سواء كان النفس ماديا كما هو عند جمهور المتكلمين او مجردا كما هو عند الحكماء و بعض المتكلمين (كلنبوى)

تعريفا للعقل بهذا المعنى وانما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس بمراد ههنا (٥) لان الكلام فى العقل الذى هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه (**قوله** والعرف واللغة على مغايرتهما الى آخره) يعنى ان العرف واللغة يدلان على مغايرة العقل والنفس فلذلك قال قيل اشارة الى ضعفه * اقول هذا انما يتم ان لو كان القائل بهذا المعنى منكرا لاطلاق العقل على القوة المذكورة اما لو كان قائلا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام ﴿ اول ما خلق الله العقل فقيل له اقبل فاقبل ﴾ الحديث وقوله عليه السلام ﴿ ان الله تعالى خلق العقل فى احسن صورة فقال اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم خلقى بك اُكرِم وبك اُهين وبك اُعذّب وبك اُثيب ﴾ فالاولى ان يقال انما اورده الشارح بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه بهذا المعنى ليس سببا للعلم (**قوله** عدم تقييده الى آخره) يعنى عدم تقييد العلم بالضرورى او الاستدلالى او نحوهما بان يقول يفيد العلم فى الالهيات او فى معرفة الصانع مع اتيانه معرفا بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعنى انه سبب لجميع انواعه فاندفع ما قاله الفاضل المحشى من ان عدم تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذى يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثانى (**قوله** ففيه رد لفرق المخالفين الى آخره) (٦) فتخصيص الشارح السمنية وبعض الفلاسفة قاصر لان المخالفين خمس فرق * الاولى منهم المنكرون لافادته مطلقا * والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات * والثالثة لافادته فى النظريات فقط * والرابعة لافادته فى الالهيات فقط * والخامسة لافادته فى معرفة الله فقط (**قوله** هذا دليل بعض الفلاسفة الى آخره) يعنى ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف الى آخره كثرته فى الالهيات فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور فى المواقف وليس دليلا للسمنية اذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرهما والدليل مختص بما عداهما اذ لا كثرة اختلاف فيهما فلو جعل دليلا لهم (٧) لم يكن مثبتا لدعواهم (**قوله** لان هذا نسبة الى آخره) لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم فى الالهيات بحسب الظاهر مسئلة من مسائل النظر لا الالهيات فافادة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضا لدعويهم اثبت كونه

(٥) قوله لان الكلام فى العقل الذى هو من صفات الخ لان الكلام فيما هو ليس بخارج عن ذات العالم المكلف وصفاته والعقل بهذا المعنى خارج وفيه انه على هذا لا يصح حصر الخارج فى الخبر الصادق اللهم الا ان يكون الكلام فى الاسباب القريبة والا لوجب ان يعد الشمس منها لان لها دخلا فى الادراك بواسطة البصر وقس (كلنبوى)

(٦) قوله فتخصيص الشارح السمنية الخ يشير الى ان غرض المحشى من هذا التعميم هو التعريض بالقصور والحق ان غرض المحشى انه لو لم يحمل عدم التقييد على العموم لم يكن مخالفا للسمنية وبعض الفلاسفة فلم يكن ردا لهما وان حمل على العموم فكما ردا لهما يكون ردا لسائر المخالفين كما لا يخفى ويمكن دفعه باختيار الثانى ويحمل كلام الشارح على التمثيل

من الالهيات بقوله لان هذا نسبة عدم المعلومية الى آخره ليتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم فى الحقيقة حكم من الالهيات لانه راجع الى ان ذات الله تعالى وصفاته لايعلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لوكان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثر الاختلاف وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف فالملزوم مثله نظرا فى الالهيات فلوكان مفيدا للعلم به لكان النظر مفيدا للعلم فى الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية فى افادته النظر مما لايرضى بسماعه الآذان الكريمة (**قوله** لكن يرد الى آخر) يعنى (٨) يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لايفيد شيئا من الظن والعلم واما اذا اعترفوا بافادته الظن على مانقل عن الامام من انه لانزاع لاحد فى افادته الظن وانما الخلاف فى افادته اليقين فلاتناقض لان لهم ان يقولوا ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لايفيد اليقين فى الالهيات لا العلم به حتى يتناقض (**قوله** يرد عليه الى آخره) حاصله انا لا نسلم انه لو افاد شيئا لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا فى نفسه ومفيدا لالزام الخصم فانه معترف بان النظر يفيد العلم ففى هذا ايضا نظر فيفيد العلم عنده بانه لايفيد العلم والحجج الالزامية اعنى المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم شائعة فى الكتب والقول بعدم افادته الالزام لعدم صدقه فى نفس الامر قول بلادليل لايعبأ به (**قوله** هذا انما ينفى العلم الى آخره) اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل الى آخره وحاصله ان هذه الشبهة لاتستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر لايفيد العلم لا انه ليس مفيدا فى نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيدا للعلم لايمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولاشك انه انما يلزم منه ان لايكون كون النظر مفيدا حاصلا لنا اصلا وهو لايستلزم عدم كونه مفيدا فى نفسه والمدعى الثانى (**قوله** لكن القائل بنفسها الى آخره) اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعنى ان القائل بالافادة يدّعى العلم بها ايضا اذ مقصوده الاستدلال وهو انما يترتب على العلم ولانه لايمكن دعوى شئ بدون العلم به والمنكر ينكرهما معا اى يدعى ان كون النظر مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب انا لانسلم ان مدعى المنكر نفى نفس الافادة بل نفى العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة

او على تنزيل غيرها بمنزلة العدم بناء على عدم الاعتداد بغيرها (كلنبوى)

(٧) قوله لم يكن مثبتا لدعويهم اى فى زعمهم والافغايته عدم تمام التقريب وهو ليس اولى من فساد المادة ببراءة دليلهم فلايدل على انه ليس دليلا للسمنية فان من استدل بفساد المادة يجوز ان يستدل بفساد الصورة تأمل (كلنبوى)

(٨) قوله يرد على هذا الجواب الخ لكن هذا الايراد مدفوع عن الشارح بسياق كلامه فان قوله فيما بعد بمعنى اما ان يفيد شيئا من افراد اليقين فلا يكون فاسدا او لايفيد فلايكون معارضا وان افاد الظن لان ماافاد الظن لايكون معارضا لماافاد اليقين كما لايخفى (كلنبوى)

(او)

او بعدم العلم بها ولايخفى عليك انه لو تمت هذه الشبهة لزم ثبوت نقيض ما ادّعى المنكر الا ان يدعى الظن دون العلم (**قوله** اى اثبات افادة النظر الى آخره) يعنى ان الكلام على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم بافادة ذلك النظر المخصوص له لان اثبات القضية الكلية القائلة اعنى كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على افادته العلم بها ولاشك ان حكم هذا النظر اعنى كونه مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفس افادته العلم وانه اثبات الشئ بنفسه (**قوله** وقد يقال الى آخره) حاصل هذا الجواب ان اللازم مما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص ولا نسلم انه اثبات الشئ بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا لا على العلم بافادته الا يرى انا نحصل كثيرا من النتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيدا ولاخلل فى استفادة العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشئ بنفسه (**قوله** وقد زيفه الشارح الى آخره) حاصل تزييفه ان العلم بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود المحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم باللزوم والعلم بتحقق الملزوم ولذا شرط الشيخ فى الانتاج التفطن لكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط ليتحقق له العلم بكيفية افادته وماذكرته من انا نحصل كثيرا من العلوم بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لايدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة كيف ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج (**قوله** اى توقف الشئ على نفسه الى آخره) يعنى ليس المراد من الدور معناه الحقيقى وهو توقف الشئ على مايتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل المراد لازمه اعنى توقف الشئ على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته * قال بعض الفضلاء معنى قوله وانه دور انه يستلزم الدور الحقيقى لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادته لها

والحال ان العلم بافادة هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلاحاجة الى حمل الدور على معناه المجازى * اقول فيه بحث لانا لانسلم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعله كبرى للصغرى السهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم ان توقف الشيء على نفسه لازم لانا اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد اثبتنا حكمه بنفسه وذلك ليس بدور حقيقة فلذا حمل المحشى على المعنى المجازى (**قوله** حاصله انا نثبت الكلية الى آخره) يعنى لانسلم انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشيء بنفسه لان المُثبَت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا والمثبِتُ هو افادته من حيث ذاته لانا نثبت القضية الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة بان هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذ المثبِت لتلك الكلية هذا النظر المخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون معتبرا بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظرا لان اندراج هذا النظر تحتها انما هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث كونه نظرا ولاخلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث اخذه بعنوان شخصيته ضروريا وبعنوان كليته نظريا فلا دخل له فى الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح والمقصود منه دفع مايورد من ان هذه القضية الشخصية لاتكون ضرورية لدخولها فى تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بافادة نظر آخر لها ويتكلم فيه ايضا فاما ان يذهب او يعود فيلزم الدور او التسلسل * وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورية اذا اخذ موضوعه من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظرا وهى بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية

ونظرية اذا اخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهى بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور فى ذلك فان القضية تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود نظرى وقولنا واجب الوجود موجود بديهى (**قوله** والاولى الى آخره) يعنى ان قوله باول التوجه يدل على ان المراد مالايحتاج الى سبب اصلا وقوله من غير احتياج الى التفكر يدل على ان المراد مالايحتاج الى النظر فاول تفسير البداهة مناف لآخره فالاولى ان يقال مالايحتاج الى سبب اصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه لايحتاج الى سبب من الاسباب سوى التوجه وانما قال والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى اللغوى فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة امر آخر من فكر او احساس او حدس او تجربة (**قوله** وجعله تفسيرا لاول التوجه الى آخره) يعنى جعل قوله من غير احتياج الى التفكر تفسيرا وبيانا لاول التوجه فليس المراد باول التوجه ان لايحتاج الى شيء اصلا كما يفهم منه ظاهرا بل ان لايحتاج الى الفكر والترتيب لايلايمه تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضرورى مالايكون لمباشرة الاسباب مدخل فى حصوله حيث فسر الاكتسابى المقابل له بما يكون بمباشرة الاسباب مدخل فى حصوله ولايصح ان يقال ان ماحصل من غير فكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلتين باستعمال الحس * قال بعض الافاضل فيه بحث لان الحاصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم فان كلا من ذلك مما يتعلق بماسوى العقل من الحس والتكرار * اقول هذا مخالف لما مر فى وجه حصر الاسباب فى الثلثة من ان الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المفضى الى العلم اما بمجرد الالتفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فانه صريح فى ان ماثبت بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وانما قال لايلايم تقرير الشارح لانه يلايم لما قرره البعض من ان ماحصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليست مستقلة فى حصوله كما لايخفى (**قوله** الظاهر من عبارة المصنف الى آخره) يعنى ان الظاهر من مجموع عبارة المصنف وتقرير الشارح حيث ذكر المصنف الضرورى فى مقابلة الاكتسابى وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار

ان الضرورة ههنا فى مقابلة الاكتسابى المفسر بما ذكر ومعناه مالايكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستعرفه (**قوله** ويرد عليه الى آخره) اى يرد على ماهو الظاهر ان المثال الذى ذكره للضرورى ليس موافقا له بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور لكونه كسبيا فلايصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار قيل ان المراد ما لايكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله لمباشرة الاسباب بصرف العقل والنظر فى الاستدلاليات وتقليب الحدقة والاصغاء فى الحسيات ولايخفى ان ذلك تكلف مع انه يلزم ان يكون الضرورى والكسبى قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه (**قوله** وانه يلزم الى آخره) عطف على قوله ان المثال المذكور اى يرد على ماهو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون الضرورى مايكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من التجربيات والحدسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ماصرح به الشارح فى وجه حصر الاسباب ضرورة انه ليس بضرورى لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبى لعدم حصوله بالاستدلال والكسبى من العلم الثابت بالعقل مايثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ماقاله الفاضل الچلبى من انا لانسلم ان الحدسيات والتجربيات متروكة فى البيان لدخولهما فى الكسبى فان المراد بالكسبى مايكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولاشك ان استعمال الحس وتكرار المشاهدة له مدخل فيه على مابين فى محله لان الكسبى من العلم الثابت بالعقل مايكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابى وان كان الكسبى المطلق مايكون حاصلا بمباشرة سبب من الاسباب فتأمل * اقول ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة فى الضرورى لان حصولهما وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلهما على مامر فى وجه حصر الاسباب ولذا جعلوهما مما ثبت بالعقل وان كان لاستعانة الحدس والتجربة مدخل فيهما (**قوله** فالاولى الى آخره) يعنى ان الاولى ان المراد بالبداهة عدم توسط النظر فالمعنى ماثبت منه بدون توسط النظر فهوضرورى فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها

معها ويكون الاستدلالى والاكتسابى مترادفين وانما قال فالاولى الى آخره اشارة الى ان ماذكره الشارح ايضا صحيح ولعل الوجه مابيناه (**قوله** كلمة ماعبارة الى آخره) يعنى ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضرورى من اقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لامايعم الحاصل وما من شانه الحصول وان لم يحصل فلايرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شانه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ماهو مذهب اهل الحق من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه بعد استعمال اسباب العلم الا ان حقيقته ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمتنع العلم بحقيقة الواجب لم يأت بشئ لان القائل بامتناع العلم بحقيقته تعالى الحكماء ونبذ من المتأخرين والمعرفون بهذا التعريف جمهور المتكلمين * قال بعض الفضلاء الحصول معتبر فى ماهية العلم ولاحاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ماليس بحاصل لايجوز سيما على ماليس من شانه ان يحصل انتهى * اقول اعتبار الحصول فى ماهية العلم انما يظهر على ماعرفه الحكماء من انه الصورة الحاصله واما على ماعرفه المتكلمون من انه صفة توجب تميزا اوينكشف به الى آخره فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة اوغير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شانه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد لدفع ذلك الايهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شانه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه كما صرح به فى شرح المواقف (**قوله** لكن يرد الى آخره) يعنى ان شارح المواقف عرف الضرورى بما عرفه الشارح وادرج الحسيات فيه وبين وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم فى جميع المواد مع تخلفه فى وجدان الصفراوى السكر مرا ورؤية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لابد فى حصولها مع الاحساس من امور اخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور فى بعض المواضع دون بعض وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لانعلم بتفاصيلها ولا زمان حصولها احصلت قبل الاحساس اومع الاحساس ولا كيفية حصولها فلوكانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد

النظر المقدور لنا وليس لامر آخر مدخل فيها والقول بانه يجوز ههنا ان يكون امور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها مفصلة يخالف لصريح العقل والاجاز ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة على امور لانعلمها وفيما قررنالك اشارة الى دفع شبهة اوردت فى هذا المقام تركناها صونا عن اطالة المرام (**قوله** وجوابه ان الشارح حمل التعريف الى آخره) حاصله ان من ادرج الحسيات فى الضرورى عرفه بما لايكون القدرة مستقلة فى حصوله والكسبى عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات فى الضرورى لتوقفها على امور غير مقدورة كما مر ومن ادرج الحسيات فى الكسبى عرفه بما يكون للقدرة دخل فى حصوله والضروى بما لايكون كذلك فيدخل الحسيات فى الكسبى لحصولها بالاحساس المقدور * فان قيل ان كون القدرة مستقلة فى الحصول خلاف المذهب وان النظريات قد تتوقف على مبادى ضرورية فلايكون القدرة مستقلة فى حصولها لتوقفها على المبادى الغير المقدورة * قيل المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبى يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضرورى ليس كذلك وعن الثانى ان اللازم مماذكر ان يكون الامور التى يتوقف عليها العلم الكسبى غير مقدورة لا ان يكون نفس العلم به غير مقدور (**قوله** وجه التناقض الى آخره) حاصله انه جعل الضرورى اولا مقابلا للكسبى ثم جعل قسما من قسيمه اعنى الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسيم الشئ قسما من قسيمه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من الاول ان الضرورى ليس باكتسابى ومن الثانى انه اكتسابى وحاصل الدفع منع لزوم ماذكر للتغاير بين القسيم والقسم (**قوله** وليت شعرى الى آخره) يعنى ان دفع التناقض فرع تخيله وههنا لايتخيل التناقض وان جعل الضرورى لمعنى واحد وهو مايقابل الاكتسابى لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضرورى والاستدلالى قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قدم انه لايتصور حصول العلم سواء كان ضروريا او نظريا بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى مايحدثه الله تعالى فى العبد بلا توسط اختياره وصرف اسبابه والى مايحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة الى الاسباب المباشرة وغيرها المتحققة فى الضرورى والاستدلالى على ماهو الظاهر من قوله

(واسبابه)

واسبابه اى واسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها الى ثلثة اسباب ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل اى توجهه وملاحظته الى الضرورى والاستدلالى ولاشك انه لايلزم من ذلك كون قسيم الشئ قسما منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علما حاصلا بسبب مباشرة فيكون داخلا فى الكسبى ويكون الضرورى قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذى لايكون على وجه المباشرة كما فى الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التى ليست بمقدورة للعبد اويكون على وجه المباشرة كما فى النظريات والبديهيات التى سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التى هى حاصلة بالقصد والاختيار فماحصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وماحصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين اولا هذا نهاية تحرير كلام المحشى (**قوله** ولو سلم فيجوز الى آخره) اى ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التى حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل الذى هو اعم بقيد السبب المباشر به حصل منه قسم اعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق فى الوجدانيات وليس بالسبب المباشر والسبب المباشر متحقق فى الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان فى النظريات والمقسم للضرورى والاستدلالى فى قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضرورى يحصل باول التوجه الى آخره هو العلم الحاصل بالاعم اى بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر وغيره فلايكون الضرورى داخلا فى الكسبى فلايلزم التناقض اصلا وبما حررنا لك اندفع ماقيل لايجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما ابيض او اسود الحيوان اما حيوان ابيض او حيوان اسود لانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام بل متحقق الايرى ان الابيض الذى هو قيد محصل لقسم الحيوان اعم من وجه من الحيوان وهذا القدر يكفينا كما لايخفى (**قوله** نعم يرد على التقسيم الثانى الى آخره) يعنى نعم ان الضرورى فى التقسيم الثانى محمول على مايحصل بدون فكر لكن لابسبب انه لو لم يحمل عليه يلزم التناقض بل لاجل انه

لوحمل على مايحصل باوّل التوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصر ماحصل بنظر العقل فى الضرورى والاستدلالى لخروج الحدسيات والتجربيات ضرورة انهما حاصلتان بنظر العقل وليستا بداخلتين فى الضرورى لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا فى الاستدلالى لعدم احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج فى دفعه الى جعل قوله من غير احتياج الى تفكر تفسيرا لاول التوجه فيحصل للضرورى معنى آخر وهو ماحصل بدون فكر فالباعث على حمل الضرورى على معنى آخر ليس لزوم التناقض على ماظن بل عدم استقامة الحصر وانما لم يحمل التفكر فى قوله من غير احتياج الى تفكر على المعنى اللغوى اى من غير احتياج الى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة فى الاستدلالى ولم يحصل للضرورى معنى ثان لان تمثيله للضرورى الحاصل باول التوجه بقوله الكل اعظم من الجزء يأبى عن ذلك لاحتياجه الى الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وبما حررنالك ظهران ماقاله الفاضل المحشى وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة فى الضرورى ولاشك ان الضرورى باعتبار كونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابى وقدكان الضرورى قسما للاكتسابى فيلزم ان يكون قسيم الشئ قسما منه فيحتاج الى جواب الشارح بعيد عن المقصود بمراحل اذليس المقصود ان الضرورى بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة بل مقصوده انماذكره الشارح من ان حمل الضروريات على المعنى الثانى دفع التناقض ليس بصحيح لعدم التناقض فى كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر واين هذا من ذاك * واعلم ان مقصود المحشى من قوله وليت شعرى كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية كماينبغى لايتخيل التناقض الذى يفضى الى اعتبار المعنيين للضرورى نعم فيه ايهام التناقض لكنه يرتفع بادنى تأمل (**قوله** فيحتاج الى دفعه الى آخره) يعنى لوكان الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب العامة فى الثلثة ويحتاج فى دفعه الى مايحتاج فى دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان وهوانه ليس لهم غرض متعلق بتفاصيلها وكان الحاكم فى جميع ذلك العقل فلذا ادرجوه فى العقل

(وان)

وان كان باستعانة من الحس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس سببا عاما لعامة الخلق فلايكون داخلا فى المقسم اذ المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا احتياج فى دفعه الا ماذكر (**قوله** الا ان تخصيص الصحة الى آخره) لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بفساد الشئ ايضا والتخصيص يوهم كونها من اسبابها (**قوله** وجوابه انه خلاف الظاهر الى آخره) لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض (**قوله** وفيه استدراك الى آخره) لانه يكفى ان يقال من اسباب المعرفة بالشئ قيل المعرفة يشمل التصور والتصديق والكلام ههنا فى التصديق فادراج لفظ الصحة اشارة الى هذا (**قوله** وايهام خلاف المقصود) لان الصحة يقال على مايقابل الفساد وعلى مايقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشئ للواقع ففى ارادة الثبوت منها بلا قرينة ايهام خلاف المقصود قيل المراد بالشئ الحكم الذى هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرها فى شرح المقاصد فى بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة الى ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولايخفى ان ماذكره المحشى بقوله وجوابه الى آخره يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذاكان المعرفة بمعنى العلم تكون المطابقة معتبرة فى مفهومه وايهام خلاف المقصود (قوله كلمة كأن ههنا غير مرضية) لانه قد جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لايطلق على غير اليقينيات حيث حمل التجلى على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض حالا ومآلا فلامعنى لايراد كلمة كأن المشعرة بالظن (**قوله** فتأمل) وجه التأمل ان عبارة المصنف لاتدل عليه صريحا والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشملهما على مايشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغى ان يحمل التجلى الى آخره حيث عمم التعريف اوّلا وخصصه ثانيا * فان قيل حصر الاسباب فى الثلثة قرينة صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المقرون بالصدق والالهام وخبر الآحاد والرؤيا الصادقة * قلت يجوز ان يكون الحصر للاسباب المعتدة بها (٢) المفيدة للعلم بلا تخلف وهذا القدر كاف لايراد كلمة كأن (**قوله** اشارة الى وجه التسمية) اى انما ذكر هذا القيد فى التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب لما يعلم به كالخاتم لمايختم به ثم سمى به ماسوى الله تعالى من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع

(٢) قوله المفيدة للعلم بلاتخلف اقول فيعود النقض بالالهام المعلوم اى علم كونه الهاما من جانب الله تعالى لانه مفيد للعلم القطعى بلا تخلف وان كان مطلق الالهام لايفيده بلا تخلف لعدم القطع بالهامية بعض افراده ولذا كثيرا مايظهر الخطأ فيما يدعى انه الكشف والالهام وهذا كما ان السبب الحواس السليمة والنظر الصحيح لا مطلق الحواس والنظر الا ان يقال ان الالهام المعلوم انما يفيد العلم بلاتخلف لمن الهم اليهم فلايكون سببا عاما لعامة الخلق والكلام فيه تأمل (كلنبوى)

(**قوله** وليس من التعريف) اى ليس جزء من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك لانه حمل الغير على المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف جامعا ومانعا بدونه والمشهور انه جزء منه بناء على حمل الغير على المعنى اللغوى واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظنى ان المشهور اولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات لان الغير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجود (**قوله** يقال عالم الاجسام اشارة الى ان المراد الى آخر) يعنى لما كان تعريف العالم بما ذكر موهما بخلاف المقصود من وجهين الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات والثانى اختصاص اطلاقه على المجموع حيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات بيانا للموصول ازالة بقوله يقال عالم الاجسام الى آخره فان فى اتيانه الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات فحينئذ معنى قوله من الموجودات من اجناس الموجودات وفى اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى انه اسم موضوع للقدر المشترك بينها اى بين جميع الاجناس اعنى كونه ماسوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص بمواضع عديدة واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس وعلى كلها اطلاق الكلى على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها (**قوله** لانه اسم للكل الى آخره) عطف على قوله اسم للقدر المشترك اى فيه اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والا لما صح جمعه كما فى قوله تعالى ﴿رب العالمين﴾ والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه * قال الشارح فى شرح الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى كلامه * فان قيل عبارة المصنف صريحة فى ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزائه حادث دون جزئياته ففى تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع حزازة * قلنا لا نسلم ذلك فان قوله العالم بجميع اجزائه حادث قضية كلية معناه كل جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث ففيه اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التى تركب منها

فى الخارج ومعنى تركبه منها فى الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران والسقف فهو ابلغ فى الرد على الفلاسفة هذا وللفضلاء فى توجيه عبارة المتن وجوه تركناها مخافة الاطناب وماذكرته فيه اقرب الى الفهم والصواب (**قوله** والمشهور ان الصورة النوعية الى آخره) المقصود من هذا دفع ما يتجه من انه كان على الشارح ان يقول وصورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لا تتعدد الا بامور خارجة عنها من كونها فلكية اوعنصرية نارية اوهوائية غير قديمة بحسب توارد افرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بجنسها بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة فى ضمن العناصر انواعها المقتضية للآثار المختلفة غير قديمة بحسب توارد تلك الانواع عليها فيجوز خلوها عن انواعها بطريق الكون والفساد بان يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية وبالعكس حتى جوّزوا ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع ان المشهور وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكنه يشكل عليه ببقاء صور الاسطقسات اى العناصر الاربعة فانها باعتبار تركب الجسم منها يسمى اسطقسات وباعتبار تحليله اليها عناصر فى امزجة المواليد الثلثة اعنى المعادن والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور العناصر باقية على حالها فى امزجة المواليد ولذا يتصل كل واحد منها بعد الافتراق بمركزها وهى قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصور النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب توارد افرادها والا لم تكن المواليد قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصورة النوعية قديمة بالجنس وتجويز حدوث نوع النار نعم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد فى الافراد الشخصية من كل نوع فكان الشارح ترك ذكر الجنس وقال ان الصورة مطلقا قديمة بالنوع ميلا الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال او اراد بالنوع النوع الاضافى اعنى المندرج تحت الآخر فيصدق على الصور النوعية ويكون موافقا للمشهور (**قوله** قيده بالاضافة الى آخره) اى قيد القيام باضافته الى العين او الممكن

احترازا عن قيام الواجب بذاته فان معناه استغناءه عن المحل لا ان يكون تحيزه بنفسه اذلا تحيز للواجب (**قوله** ثم لايخفى الى آخره) يعنى ان تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة لها بسبب التأليف فانه يصدق عليه انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر مع عدم صدق المعرف اعنى قيام العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختص به وبما حررنا لك اندفع ماقيل فى دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية معتبرة فى تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انما هى من اجتماع القسمين لان هذا الجواب انما يتم ان لوقرر عبارة المحشى بانه يتحقق فى الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عينا مع انه ليس بعين ويكون المقصود ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المعرف لانه يختص بالعين وهوليس بعين وحينئذ لافائدة فى اعتبار الوحدة النوعية فى المقسم كما لايخفى وانما قال والمشهور لان بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التى اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير ان يكون الهيئة مقومة فانها امر اعتبارى غير موجود فكيف يكون جزأ للموجود * واجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه ان لايكون عروض التحيزله بواسطة فى العروض والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذى هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض اذلا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه (**قوله** ليس امرا آخر بل عين وجوده الى آخره) اعلم انه قداشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض فى الموضوع ان يكون وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع وفسره السيد السند فى شرح المواقف بعدم تمايزهما فى الاشارة الحسية والشارح فسره بان يكون وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى موضوعه وقيامه به بمعنى انه ليس وجوده امرا آخر غير وجوده فيه وقيامه به على مايدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم فى الحيز فان وجوده فى نفسه امر ووجوده فى الحيز امر آخر ولذا علل امتناع الانتقال به (٣) ورده السيد السند بانه ليس بشئ اذ يقال وجد السواد فى نفسه فقام بالجسم وتخلل الفاء بينهما يصحح المغايرة بحسب الذات (٤) وايضا امكان

(٣) فالقيام متأخر بالذات عن وجوده فكيف يكون نفسه وفيه انا لانسلم صحة هذا القول وقد قلتم ان الموضوع شرط لوجود العرض ولوكان الوجود مقدما على القيام لم يكن الموضوع محتاجا اليه ولو سلم فليكن الترتيب بالفاء للتغاير الاعتبارى كما فى قولهم رماه فقتل (مص)

(٤) وحاصله ان امكان الوجود الرابطى متغاير لامكان الوجود المحمولى لتحقق الاول فى الامور الاعتبارية القائمة بمحالها كالعمى والثانى فى الذوات القائمة بنفسها فيكون الوجودان متغايرين وفيه ان التغاير بين الامكانين فى العرض ممنوع وثبوته فيما عداه لايجدى نفعا اذ الشارح العلامة يقول ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع (مص)

ثبوت الشئ فى نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره لانه كثيرا مايتحقق الاول دون الثانى فان البياض يمكن ثبوته فى نفسه مع انه لايمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان متغايرين فكيف يتحد الممكنان اعنى الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمقصود اتحادهما فى الاشارة الحسية فتأمل (**قوله** بمعنى البعد المفروض الى آخره) يعنى ليس المراد بالطول والعرض والعمق ماهو المتعارف اعنى الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض اوّلا وثانيا وثالثا لان تأليف الجسم من ثلثة اجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتألف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث جوهرى من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اوّلا طول وثانيا عرض وثالثا عمق (**قوله** ليتحقق تقاطع الابعاد الى آخره) اى ليمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لايجب الابعاد الثلثة فضلا عن كونها متقاطعة كما فى الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وكذا فى قوله ليتحقق الابعاد الثلاثة (**قوله** رد بان التقاطع الى آخره) يعنى ان اشتراط التقاطع لايوجب اشتراط الثمانية لحصوله باربعة بان يتألف اثنان فى الطول ويقوم الجزء الثالث بجنب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذى قام بجنبه الثالث فيحصل العمق بان يتألف مثلا جزآ اب فيحصل الطول وقام بجنب ب مثلا ج فيحصل العرض وقام د على ب فيحصل العمق فههنا ثلثة ابعاد احدها من اب والثانى من ب ج والثالث من ب د متقاطعة على نقطة ب وهى الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا ظهر لك الاختلال فى عبارة المحشى فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله ثالث ولاشك ان قيام الرابع على الثالث لايحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة (٩) فالاوجه فوقه رابع اى فوق احدهما رابع كما فى المواقف اللهم الا ان يقال انه صفة لاحدهما بحذف الموصول اى الذى يقوم عليه رابع او يقال ان احدهما لعدم تعينه فى حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الفاضل الجلى فى حاشية المطول ان جملة كثرت اياديه فى قولنا فلان كثرت اياديه صفة لفلان اما بتقدير الموصول او بان علم الجنس فى حكم النكرة ثم ان تقاطع الابعاد على القوائم فى الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزه وذلك كاف ههنا فلا يرد ماقيل انه اذا كان احد الجواهر ملتقى لم يكن

(٩)
ا ٠ ٠ ب
ج ٠ ٠ د

ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون كذلك كذا افاده بعض الافاضل
(**قوله** وان كان لفظيا راجعا الى آخره) المقصود من هذا بيان فائدة قوله
راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما فى المواقف ودفع ماقيل من ان حاصل
ماذكره الشارح بقوله بل هو نزاع فى ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم
الى آخره ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولاشك انه نزاع لفظى يعنى انه
ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم
فى اصطلاح موضوعا للمركب من جزئين وفى اصطلاح للمركب من ثلثة
وفى اصطلاح للمركب من ثمانية اذلامشاحة فى الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا
بمعنى انه نزاع فى معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق بمطلق التركيب او بالتركيب
من ثلثة اومن ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظى بمعنى الراجع الى الاصطلاح
وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع فى اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة
فلامنافاة بين كلاميهما (**قوله** اى مطابقا للواقع الى آخره) اذ معنى
الانقسام الفرضى هو فرض شئ غير شئ بحسب التعقل كليا ومعنى الانقسام
الوهمى فرض شئ غير شئ بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض
ان الوهم ربما لايقدر على استحضار مايقسمه لصغره او لانه لايقدر على احاطة
ما لايتناهى والفرض العقلى لايقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير
والكبير والمتناهى وغير المتناهى كذا فى شرح الاشارات للمحقق الطوسى
و بعضهم لم يفرق بينهما لكن اعادة كلمة لا فى عبارة الشارح صريح فى الفرق
ووجه امتناع الانقسام الوهمى انه لصغره لايدركه الحس ولايقدر
على استحضاره واما وجه امتناع الانقسام العقلى فهو انه امر غير منقسم
فى نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لايكون تصورا مطابقا لما فى نفس
الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحمارية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل
ان يتصور المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى
قوله اى مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شئ يعنى ان المراد بعدم انقسامه
فرضا القسمة الفرضية المطابقة لما فى نفس الامر لامطلق تصور
العقل فيه شيئا غير شئ لانه غير ممتنع فى شئ من الاشياء اذ للعقل فرض
كل شئ وتصوره حتى عدم نفسه و بما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء
انه لاخفاء فى ان هذه الكلية فى حيز المنع اذ لايمكن فرض اشتراك الجزئى
الحقيقى فى كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين فى موضعه

لان الفرض الممتنع فى الجزئى الحقيقى بمعنى التجويز العقلى لا بمعنى التقدير
المعتبر فى تعريف المتصلة اعنى ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع فى شئ
من الاشياء على ماحققوه ولو حمل الفرض فى عبارة الشارح على معنى التجويز
العقلى لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فان تجويز انقسامه ممتنع
كتجويز اشتراك الجزئى وان لم يكن تصورهما ممتنعين ولعل المحشى تركه
لان الاول اسبق الى الفهم (**قوله** وان امكن دفعه الى آخره) اى وان امكن
دفع منع حصر العين فى الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بان المقصود بالتقسيم
حصر العين الذى ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهى
خارجة عن المقسم (**قوله** لايقال احتمال جزء لايدل الدليل الى آخره) يعنى
لانسلم ان المقصود حصر ماثبت وجوده اذ لو كان كذلك لبقى احتمال
ان يكون جزأ من اجزاء العالم اعنى المجردات لايدل الدليل على حدوثه وهذا
ينافى غرض المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة
للموجودة والمحتملة الوجود وانما قلنا انه يبقى احتمال جزء لايدل الدليل
على حدوثه لان الدليل المذكور على ماسيجئ انما يدل على حدوث ماله كون
فى الحيز والمجردات لا احيازلها فلايدل على حدوثها وماقاله الفاضل المحشى
من ان هذا الاعتراض على هذا التقرير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول
مع الجوابين اللذين ذكرهما الشارح فيما سيأتى فى قوله وههنا ابحاث الى آخره
فليس بشئ لان الاعتراض الذى ذكره الشارح منع لصغرى الدليل اعنى
العالم اما اعراض او اجسام او جواهر بانا لانسلم الحصر المذكور لجواز
كونه مجردا والجواب اثبات المقدمة الممنوعة بان المقصود حصر ماثبت وجوده
فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذى ذكره المحشى بقوله لايقال
الى آخره اعتراض على هذا الجواب بانا لانسلم ان المقصود حصر ماثبت وجوده
لانه ينافى غرض المصنف فهذا الاعتراض والجواب متأخر عنه بمرتبة كما يشهد به
الفطرة السليمة * قال الفاضل الجلى فى تقرير هذا الاعتراض لايقال نعم
ان وجود الجواهر المجردة غير ثابت لكن وجود جزء لايتجزى مبرهن ثابت
بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما مستمرا لايدل الدليل
على حدوثه ولاخفاء فى انه ينافى غرض المصنف انتهى وفيه بحث لان احتمال
وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على ماسيجئ ان كل ماله كون
فى الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ماهو كذلك فهو حادث ولاشك

ان وجود الجزء بدون الكون فى الحيز محال فيكون حادثا البتة فلامعنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه ﴿ **قوله** وايضا وجود جوهر مركب الى آخره ﴾ اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع الى آخره بان مثل هذا المنع وارد على قوله واما مركب من جزئين وهو الجسم بان يقال ان حصر المصنف المركب فى الجسم ممنوع لجواز ان يكون المركب حاصلا من جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم لم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم ﴿ **قوله** لانا نقول الغرض بيان الى آخره ﴾ هذا جواب عن الاعتراض الاول يعنى ليس غرض المصنف من قوله والعالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من اجزائه المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل اعنى المجردات لا ينافى غرض المصنف ﴿ **قوله** واحتمال المركب الى آخره ﴾ جواب عن الاعتراض الثانى وحاصله ان التركيب من المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المصنف واورده بعبارة تفيد حصر المركب فى الجسم بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل ﴿ **قوله** اى مستقيم لان اللازم الى آخره ﴾ يعنى ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للاصلاح بل هو بيان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقى المستوى على تقدير تماسها بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما به المماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندهم لان وجود الخط بالفعل فرع التناهى فى الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية فى الوضع لعدم وجود نهايتها فى الاشارة الحسية وان كان متناهيا فى المقدار بمعنى انه يمكن ان يفرض قدر محدود فما قيل ان وجود الخط المستدير لا ينافى الكرة الحقيقية ليس بشئ وانما قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة ولا ينافى الكرة الحقيقية وانما قال عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة المحشى ولا يخفى انه لا فائدة حينئذ فى تقييد الخط بالفعل فى قول الشارح والا لكان فيها

خط بالفعل الى آخره فان وجود الخط المستقيم مطلقا ينافى الكرة الحقيقية اللهم الا ان يكون بيانا للواقع ايضا وايضا انما يتم لو كان قيد الاستواء فى قوله على سطح حقيقى مرادا محمولا على غفلة الشارح على ما قاله بعض الافاضل والظاهر من عبارته ان المراد به ما يكون سطحا حقيقيا لا حسيا مطلقا سواء كان مستويا او غير مستو فحاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية فى نفس الامر لا بحسب الحس على السطح الحقيقى لم يكن المماسة الا بجزء غير منقسم لانها لو كانت بجزئين لكان فى الكرة خط بالفعل اما مستقيما ان وضع على السطح المستوى او غير مستقيم ان وضع على غير المستوى فلم يكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافى الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر واحفظ ﴿ **قوله** يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر الى آخره ﴾ يعنى ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التى يعدّ اى ينقص العشرة من تلك المراتب وهى ما بعد العشرة فلفظ يعدّ بصيغة المضارع المجهول من العدّ بمعنى الاسقاط وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما يعدّ العشرة لشمولها مرتبة الآحاد ايضا مع ان كلا منهما غير متناهية وقيل فى توجيهه ان جميع مراتب الاعداد اى كل واحدة منها اكثر من مرتبة يعدّ العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الآحاد اكثر من مرتبة العشرات التى يعدّ العشرة من الآحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المئات التى يعدّ العشرة من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشراتها وفى بعض النسخ مما بعد بلفظ الظرف المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من المرتبة التى بعد العشرة اعنى احد عشر الى ما لا يتناهى وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانه مختص بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناه او بمعنى المتعلقات * واجيب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القلة والكثرة فى الامور الموجودة لا يتصور بدون التناهى ومراتب الاعداد امور وهمية والموجود من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة فى الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة فهى لا تقف الى حدّ كما لا تقف الاعداد والمعلومات والمقدورات اليه

(قوله حاصل هذا الوجه ان كل ممكن آخره) يعنى ان كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية التى يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى فله تعالى ان يوجد جميعها فكل مفترق واحد حادث من ايجاد تلك الافتراقات جزء لايتجزى اذ لوامكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون موجودا داخلاً تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن مافرضناه مفترقا واحدا غير قابل للافتراق مرة اخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يمكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى اعنى وجود جزء غير منقسم (قوله وعلى هذا التقدير لايرد اعتراض الشارح) وهو ماسيجيء بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلايستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدور الله تعالى فله ان يوجد كلها فثبت الجزء * قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بان يكون فى الوجود امور غير متناهية بالفعل فان ذلك باطل ببرهان التطبيق بل المراد انه من شانه وقوته ان يقبل الانقسام دائما ولاينتهى الى حد لايمكن فيه فرض شيء غير شيء فلايوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلايكون كل مفترق واحد جزأ لايتجزى ولايلزم من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى والاولى ان يقال بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع اشتمال الجسم المتناهى المقدار على الامور الغير المتناهية فى الخارج لاببرهان التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا فى جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزوا وجود الحركات الغير المتناهية على التعاقب والنفوس المفارقة عن الابدان لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة فى الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة لله تعالى فيجوز خروجها من القوة الى الفعل مجتمعة اومتعاقبة على رأيهم وحينئذ يكون كل مفترق واحد جزأ لايتجزى ويتم الدليل عليهم الزاما (قوله ان قلت النقطة الى آخره) حاصله انهم صرحوا بان النقطة نهاية عارضة للخط اولا وبالذات فلايوجد بدونه اذ الاعراض الاولية للشيء لايوجد بدونه ولاخط بالفعل فى الكرة على مامر فلانقطة فيكون مابه التماس جزأ لايتجزى (قوله تلك القضية مهملة الى آخره) يعنى ان قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة فى قوة الجزئية

لاكلية فان نهاية احد سطحى المخروط المستدير اعنى السطح المبتدى من القاعدة المنتهى الى النقطة فى جانب الرأس فى كلا امتداديه نقطة بلاخط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلاخط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلاخط ايضا وماقيل من انه لانقطة فى الكرة كالاخط فالمراد انه لانقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير ان يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة والمخروط شكل يحيط به سطحان احدهما قاعدته والآخر مبتدأ منه ويضيق عليه الى ان ينتهى بنقطة هى رأسها فان كانا مستديرين يسمى صنوبريا ومستديرا والا فضلعا (قوله لانه فى الآخرة الى آخره) يعنى ان اثبات الهيولى والصورة يؤدى الى نفى حشر الاجساد لان الحشر سواء كان بجمع الاجزاء الاصلية المتفرقة اوباعادتها بعد العدم انما يكون فى دار الآخرة فينافيه استمرار الاولى وعدم زوالها وهذا اولى مماقيل فى بيانه ان هلاك البدن لايكون بتفرق اجزائه لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية بدون الاخرى فلايكون الحشر بجمعها بل بانتفاء الصورة والاعراض الشخصية ومن البين ان المعدوم لايعاد لان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم ودونه خرط القتاد (قوله ادلة دوامها الى آخره) يعنى ان الظاهر المتبادر ان قوله المبنى عليها صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من اصول الهندسة التى يبتنى عليها دوام حركة السموات لكن ادلة دوامها المتداولة فى الكتب المتعارفة غير مبنية عليها ويمكن ان يتكلف بان قوله وكثير من اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبنى صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعنى مثل اثبات الهيولى والصورة التى يؤدى الى القدم ويبتنى عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبنى على ان يكون قابلا للحركة المستديرة وذلك مبنى على ان لايكون المسافة مركبة من اجزاء لاتتجزى بل متصلا واحدا فى نفسها على ما بين فى محله (قوله وقيل لاامالخروجها بكلمة ما الى آخره) يعنى ان كلمة ما فى تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة انه قسم من اقسامه والصفات ليست بممكنة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فيكون خارجة عن المقسم فلاحاجة الى اخراجها بقوله ويحدث فى الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان تكون الصفات واجبة

اذ لاواسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزاموا ذلك وقالوا انها قديمة واجبة لكن لالذاتها ولالغيرها بل لماليست عينها ولا غيرها والمحال تعدد الواجب لذاته ولايخفى انه تستر محض (**قوله** واما لانها عرض الى آخره) يعنى قيل ان قوله ويحدث الى آخره ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام العرض غير شامل لجميع افراده لان الصفات داخلة فى تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها امالان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه فاما ان لايكون متحيزا كالصفات او متحيزا بالتبعية كالاعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كماذكره السيد السند فى شرح المواقف فلايصح اخراجها عنه ولانسلم ان كل ممكن حادث بل مايكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب وهذا مما ذهب اليه بعض المتأخرين ودخولها فى العرض لايوجب جواز اطلاق العرض عليها لايهامه خلاف المقصود اذ اطلاقه شائع فى الحادث فلايرد ان اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف تندرج فيه * قال الفاضل الجلى فى توجيهه واما لان الصفات اعراض محدثة فى ذاته تعالى كماذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلامعنى لحمله على مذهب الكرامية (**قوله** ذكر فى شرح التجريد) قال بعض الافاضل المذكور فى شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لاتحتاج الى اكثر من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها فى جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وماذكره الشارح ههنا من ان ماعدا الاكوان من الاعراض لايوجد فى غير الاجسام بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه فى غيرها وان كان ممكنا فلامنافاة بينهما لان كلام شرح التجريد فى الامكان وكلام الشارح فى الوقوع (**قوله** ولك ان تستدل الى آخره) يعنى لك ان تستدل على حدوث الاعراض بان العرض لايبقى زمانين والا لكان البقاء معنى قائمابه فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لكن تركه الشارح ههنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعرى غير تام عند غيره وبين حدوثها بوجه مقبول مع انه قد اشار اليه فى بيان حدوث الحركة والسكون

بقوله واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهى غير باقية (**قوله** اذا القصد الى ايجاد الموجود محال الى آخره) يعنى ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لوكان قديما لكان القصد الى ايجاده حال وجوده والقصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلابد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا (**قوله** واعترض آخره) حاصله ان اثر المختار انما يلزم ان يكون حادثا اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارنا لعدم الاثر وهو ممنوع لم لايجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لامنافاة بين التقدم الذاتى والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنة الايجاد له بحسب الزمان وحينئذ لايلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا بوجود قبل هذا الايجاد عليه كما لايلزم شئ من ذلك من تقدم ايجاد عليه وانما قيد القصد بالكامل اعنى مايكون مستلزما للمقصود وهو قصد الواجب تعالى وتقدس احترازا عن القصد الناقص اعنى قصد واحد منا فانه متقدم على الايجاد والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج فى حصول المقصود بعده الى مباشرة الاسباب واستعمال الآلات وبالجملة ان القصد اذا كان كافيا فى حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلايلزم حدوث اثره واذا لم يكن كافيا فيتقدم عليه زمانا ايضا فيكون اثره حادثا قطعا (**قوله** اى مستمر الوجود) لايطرأ عليه العدم وانما فسر القديم به لان القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض بل المقصود بيان ان القدم ينافى العدم فالحاصل ان مايطرأ عليه العدم لايكون قديما لانه لوكان قديما فاما ان يكون واجبا لذاته وحينئذ يمتنع عدمه او مستندا الى الواجب لذاته بطريق الايجاب والمستند الى الواجب القديم لايطرأ عليه العدم والالزم تخلف المعلول عن العلة التامة (**قوله** ان قلت يجوز ان يستند الى آخره) يعنى ان طريان العدم على القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لوكان ذلك القديم مستندا الى الموجب بلا واسطة او بواسطة شرط قديم لكن لم لايجوز ان يكون استناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون وجود كل منها شرطا لوجود ذلك المستند ومعدا لوجود الآخر غير متناهية فى جانب الماضى ومتناهية فى جانب المستقبل فحينئذ يكون

ذلك المستند قديما لعدم مسبوقية العدم عليه ضرورة تحققه فى الازمنة الماضية الغير المتناهيـة لتحقق علته التامة اعنى الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط ولا يكون مستمرا لجواز ان يطرأ عليـه العدم بان ينتفى شرط (٧) وجوده الذى ينتهى اليه جميع شروطه بتعاقب شرط آخر لايكون شرطا لوجوده فلايلزم تخلف المعلول عن علتـه التامة بل عن الناقصة وهو جائز فقوله فلايلزم قدمه بمعنى لايلزم استمراره ولنمثل لك مثالا بان يكون سكون زيد صادرا عن الموجب القديم بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية فى جانب الماضى بان يكون كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرطا لحصول سكون زيد فى الزمان الماضى فيكون سكون زيد غير مسـبوق بالعدم لتحققه فى جميع الازمنـة الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علتـه اعنى الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبـة الغير المتناهيـة ولايكون مستمرا لطريان العدم عليه بواسطة انتفـاء شرطه اعنى الحركة الجزئية التى ينتهى اليهـا جميع الحركات التى هى شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الجلى حرر هذا الاعتراض بماحاصله انه يجوز ان يكون ذلك الحـادث الزمانى مستندا الى القديم بتوسط استعدادات وشروط غيرمتنـاهية فلا يكون المستند الى الموجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم ولايخفى ان منع القديم بهذا المعنى لايفيد شيئا اذا لقديم بهذا المعنى مفروض والكلام فى انه ينافى العدم ولذا فسره المحشى بالمستمر بل فيه تسليم مدعى المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزمانى وقد اعترفتم به ﴿ **قوله** قلت يبطله برهان الى آخره ﴾ يعنى ان مالايتناهى من الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة اومجتمعة يبطله برهان التطبيق على ماسيجىء ان شاء الله تعالى فلابد ان يكون تلك الشروط منتهيـة الى شرط يكون استنـاده الى الموجب بلاواسطة فيكون قديما مستمرا وحينئذ يكون كل ماهو مستند اليه بتوسطه ايضا قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة فثبت ان كل ماهو مستند الى الموجب القديم مستمر ﴿ **قوله** نعم يرد ان يقال الى آخره ﴾ يعنى يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم بتوسط امر عدمى ثابت فى الازل كعدم حادث مثلا وحينئذ يكون ذلك المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرأ عليه العدم بزوال شرطـه اعنى ذلك

(٧) آخر لايكون شرطا لوجوده الذى الخ (نسخه)

(العدم)

العدم بان يوجد ذلك الحادث فيما لايزال بسبب تحقق جميع مايتوقف عليه وجوده فيكون انتفاؤه بسبب انتفـاء شرطه لالانتفاء علتـه حتى يلزم عـدم الموجب القديم اجاب عنـه بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمى لايخلو اما ان يستند الى الموجب القـديم بالذات بلا واسطة اوبواسـطة شرائطه العدمية لا الى نهاية اوالى الممتنع بالذات وايا ماكان يمتنع زوال عدم الحـادث اما على الاول والثـالث فظاهر واما على الثانى فلان زواله لايتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالهـا يستلزم وجود امور غير متناهية وهو باطل ببرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لانا لانسلم ان الامر العدمى يحتاج الى علته فان الاعدام غير محتاجة الى سبب اذ علة الاحتياج على ماذهب اليـه المتكلمون الحدوث وهو غير متحقق فى حال العدم نعم لوكان علة الاحتياج الامكان كما ذهب اليه الحكماء لتم الجواب المذكور لكن بحث المحشى على ماذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولوسلم فيجوز ان يكون تلك الشروط العدمية اعداما للاضافات الاعتبارية فبزوالها لايلزم وجود الامور الغير المتناهية ﴿ **قوله** لو قيل الى آخره ﴾ يعنى لوقيل بدل قوله فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز فهو ساكن فان كان مسبوقا بكون آخر فى حيز آخر فحركة والافسكون لم يرد سؤاله آن الحدوث بانه خارج عن الحركة والسكون الآنى بقوله فان قيل الى آخره لانه حينئذ يكون داخلا فى السكون لان معنى قوله والا اى وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى حيز آخر فيجوز ان لايكون مسبوقا اصلا بكون آخر كما انه فى آن الحدوث اولايكون فى حيز آخر بل فى ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه يلزم حينئذ عدم اعتبـار اللبث فى السكون وهو خلاف العرف واللغة فلذا اخرجه الشارح عنهما ﴿ **قوله** يرد عليه ان ماحدث الى آخره ﴾ يعنى يرد على ظاهر هذين التعريفين على ماذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ماحدث فى مكان واستقر فيه آنين وانتقل منه فى الآن الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث فى الآن الثانى جزأ من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلاتمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن بالذات فى آن سكونه اعنى الآن الثانى شارعا فى الحركة وذلك مما لايقول به احد وبما حررنا لك اندفع ماقيل ان المقصود من قول الشارح وهذا معنى قولهم

الحركة كونان الى آخره ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ماذكره فلايرد ماأورده المحشى بقوله ويرد عليه الى آخره لان مقصود المحشى بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف الظاهر بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ماذكره الشارح فلذا حملهما عليه لانه يرد على تقدير حملهما على ذلك واندفع ايضا ماقيل ان اشتراك الشيئين فى جزء لايستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الآخر وان اراد بالامتياز الذاتى الامتياز بنفس الذات لابالجزء فذلك غير واجب فى الحركة والسكون ولا تصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات انه ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لايتمايزان بحسب الوجود الخارجى بان يكون تحقق كل منهما فى الخارج ممتازا عن الآخر فانه يلزم حينئذ ان يكون الشئ فى الآن الثانى متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لايقول به احد ﴿ **قوله** والحق ان الحركة كون اول الى آخره ﴾ هذا بعينه ماذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بكون آخر الى آخره ﴿ **قوله** وهذا ظاهر ﴾ اى كون هذين التعريفين صحيحا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآنات على ماهو مذهب الشيخ الاشعرى من عدم بقاء الاعراض اذ حينئذ يتحقق الكون الاول والثانى (٢) واما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال ايضا اذ لامعنى حينئذ لكون الكون اوّلا وثانيا لعدم تعدده اللهم الا ان يفرض تعددها بحسب تتالى الآنات ولانه يلزم انه اذا حدث فى مكان واستقرّ فيه آنين ان لايكون كونه فى الآن الثانى حركة لعدم كونه فى مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا وانه اذا انتقل الى مكان واستقرّ فيه آنين يلزم ان يكون كونه فى الآن الثالث حركة لكونه كونا اول فى المكان الثانى ولايخفى عليك ان مايرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الاكوان يرد على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقائها يلزم ان لايكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين فى الوجود اللهم الا ان يقال يكفى فى وجود الكل وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب ﴿ **قوله** ان قلت جوازه الى آخره ﴾ يعنى ان ماثبت قبل ان القدم ينافى طريان العدم وجواز الزوال لايستلزم وقوع الزوال لجواز ان لايخرج من القوة الى الفعل فحينئذ يجوز ان يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال فى نفسه فلايلزم حدونه ﴿ **قوله** قلت جوازه الى آخره ﴾ يعنى ان جواز الزوال وان لم يستلزم طريان العدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم عليه

(٢) والتحقيق ان الحركة كون آنين فى مكانين والسكون فى آن فى مكان واحد (نسخه)

(لان)

لان القدم ينافى طريان العدم مطلقا اى بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر انه يمتنع عدمه مطلقا وان كان غيره المستند اليه بطريق الايجاب بواسطة او بلاواسطة فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب اوامكان تخلف المعلول عن علته التامة فجواز زوال السكون يكون منافيا لقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا وبه اى باستلزام جواز الزوال سبق العدم ثبت المقصود اعنى اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولايخفى عليك ان هذا انما يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتيا كما فى الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا فلايمكن زواله اصلا اما اذا كان المنافاة بالغير كما فى القديم المستند الى الواجب القديم فلا اذ يجوز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير وممكنا بحسب الذات نعم لوثبت ان ماثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته على ماذهب اليه بعض المتأخرين لتم لكنه لم يثبت ﴿ **قوله** والاستدلال عليه بان المجرد الى آخره ﴾ تقريره ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشاركه البارى فى التجرد لكن التالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر واما بطلان التالى فانه لو شاركه لامتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب فى ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو محال * وتقرير الجواب انا لانسلم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه مشاركة فى العوارض السلبية اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة فى العوارض خصوصا فى السلبية لاتستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما عداه بالذات مع شركته فى العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة فى امر ذاتى فلانسلم ان مابه الامتياز ايضا ذاتى حتى يلزم التركيب لم لايجوز ان يكون بتعين عدمى خارج عن حقيقته على ماذهب اليه المتكلمون من ان تعين الواجب امر عدمى كما بين فى محله ﴿ **قوله** ومنها مايقال مالادليل الى آخره ﴾ تقريره ان المجردات لادليل على وجودها وكل مالادليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها اما الصغرى فبابطال الدلائل الدالة على وجودها واما الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانه سفسطة * وتقرير الجواب انا لانسلم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لايستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون الشئ متحققا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم ﴿ **قوله** على ان عدم الدليل الى آخره ﴾ حاصله ان اريد بقوله لادليل

على وجود المجردات انه لادليل فى نفس الامر منعناه لان عدم العلم لايستلزم عدمه فى نفس الامر وان اريد انه لادليل عندنا فمسلم لكنه لايفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون موجودا فى نفس الامر فلايكون المجردات مما لادليل عليه فيجب نفيه (**قوله** وعدم حضور الجبال الشاهقة الى آخره) جواب سؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فاجاب عنه بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان العلم به استدلاليا (**قوله** حدوث الاعراض) يعنى ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقى الاعراض وهو مالايكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لوكان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله فى الجميع (**قوله** لحدوث الى آخره) اى اذا كان المراد حدوث باقى الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث البعض الآخر ممالايعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلولا فلامصادرة (٢) وعندى انه لاحاجة الى تقدير المضاف لان اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة اوالدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة اوالدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة اوالدليل دليلا على حدوثها (٣) المعلوم من حيث كونها قائمة بالحادث (**قوله** يرد عليه ان المطلق الى آخره) حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية فى جانب الماضى فيلزم من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لاوجود للمطلق فى الخارج الا فى ضمن الجزئيات اما اذا كانت الجزئيات غيرمتناهية فى جانب الماضى فلا لان المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزئى له بداية فيأخذ من تلك الحيثية اى من حيثية تحققه فى ضمنه حكم ذلك الجزئى اعنى البداية كذلك يوجد فى ضمن جميع تلك الجزئيات التى لابداية لها فيجب ان يأخذ بهذا الاعتبار حكمها ايضا اعنى عدم البداية

(٢) لتغاير الموقوف والموقوف عليه بالذات سعد

(٣) اى الاعراض وماوقع فى بعض النسخ من ضمير التثنية هنا وفيما بعده فسهو يعلم وجهه بالتدبر قاله مصححه طاهر القنوى

وحينئذ لايلزم حدوثه لبقائه فى الازمنة الماضية فى ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كمالايخفى (**قوله** ولااستحالة فى اتصاف الى آخره) جواب سؤال مقدر كانه قيل انه يلزم حينئذ اتصاف الواحد بالمتقابلين اعنى البداية واللابداية وهو باطل وحاصل الدفع ان اتصاف المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات فان الحيوان متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الحيثيات المختلفة من كونه ناطقا ولاناطقا (**قوله** وايضا لوصح الى آخره) نقض اجمالى وحاصله انه لواستلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والالزم ان يوصف نعيم الجنان بالتناهى ضرورة ان كل جزئى يوجد منها متناه فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انكم لاتقولون به وبما حررنا ظهر ان ماقيل ان قياس نعيم الجنان على الحركات الجزئية قياس مع الفارق لان الموجود بالفعل فى كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيها انه لاينتهى الى حد لايوجد بعده مثلها بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة غيرمتناه ليس بشىء لان هذا الفرق لايفيد فى دفع النقض المذكور كمالايخفى (**قوله** والاصوب ان يجاب الى آخره) اى يجاب عن السؤال الثالث بان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق فانه جار فى الامور الموجودة مطلقا سواء كانت متعاقبة او مجتمعة مرتبة اوغيرمرتبة كما سيجىء ان شاءالله تعالى واذا كان جميع الجزئيات متناهية ذابداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعا (**قوله** خصه بالذكر) يعنى خص الجسم بالذكر لان كلام المعترض فيه والمقصود دفع كلامه لابيان ماهية الحيز والا فماهية الحيزما يشغله الجسم او الجوهر بخلاف المكان فانه مايشغله الجسم فقط (**قوله** ان قلت الصفة وكذا الى آخره) منع للملازمة وحاصله انا لانسلم انه لوكان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم ذلك لوكان مغايرا للواجب لكن لم لايجوز ان يكون ذلك الجائز الذى يستند اليه الحوادث صفة للواجب تعالى او مجموع ذات الواجب وصفته فان كلا منهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وليسا من جملة العالم لعدم كونهما سوى الله تعالى اما الصفة فظاهرة واما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما ليس غير الذات فلايكون المجموع ايضا غيرها ولانه لامغايرة بين الكل

والجزء (**قوله** قلت هذا لا يضرنا الى آخره) يعنى ثبوت الجائز الذى لا يكون مغايرا للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعى اعنى اثبات وجود الواجب تعالى وهو لازم سواء ينتهى سلسلة المحدثات اليه او الى صفته او الى مجموعهما ضرورة ان تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات محال (**قوله** وكلامنا فى الجائز المباين الى آخره) اى المقصود بالنفى فى قولنا اذ لو كان جائز الوجود الجائز المباين والمغاير للواجب ولا شك فى صحة الملازمة حينئذ فقوله هذا لا يضرنا دفع مادة النقض وقوله وكلامنا الى آخره تحرير واثبات للملازمة الممنوعة فهذا من تتمة الجواب فمن قال انه جواب ثان لم يأت بشىء لعدم استقلاله فى الجواب واجاب بعض الافاضل بانا لا نسلم كونهما مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم انتهى * اقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا يخلو اما ان تكون واجبة لذاتها وهو محال او واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ما سيجىء من ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وحينئذ يرد انا لا نسلم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون الواجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فلابد من الالتجاء الى ما ذكره المحشى على ان هذا فى الحقيقية قول بامكان الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر ايضا ركاكة ما قيل فى دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لو كان الذات الجائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ما سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى لانه حينئذ يرد المنع المذكور بانا لا نسلم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات الجائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهم ان المقصود نفى كون الذات الجائز الوجود محدثا للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك (**قوله** لكن يرد عليه الى آخره) يعنى ان اريد بالعالم فى قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء فى قوله فلم يصلح محدثا للعالم اى اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ المفروض محدثيته لما ثبت حدوثه لا لجميعه كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لابد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة

مطلق العالم ويكون محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم علية الشىء لنفسه واشار المحشى الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون مما ثبت حدوثه والى الثانى بقوله فيصلح كونه محدثا لذلك والقصر على انه منع للشرطية الاولى او الثانية تقصير فلا تكن من القاصرين والجواب بان هذا الدليل مبنى على نفى المجردات ليس بتام لعدم تمامية نفى المجردات كما مر وكذا الجواب بان هذا المنع لا يضرنا لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب لامكانه فثبت الواجب لان مقصود المحشى ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى لا يصلح لذلك وما ذكره المجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام فى سلامته وعدم ورود المنع عليه واجاب بعض الفضلاء بان كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلان علة الوجود لا يكون معدوما بالاتفاق واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث ودونه خرط القتاد (**قوله** وحمل المحدث الى آخره) يعنى ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثانى وحمل المحدث فى قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات ليصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات اى ما يكون مخرجا من العدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات لشىء منه لاحتياجه الى العلة مما لا يساعده كلام الشارح لان قوله ضرورة امتناع ترجح الى آخره صريح فى ان المراد هو انه لابد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا سواء كان بالذات او بالغير لانه الضرورى واما انه لابد من استنادها الى محدث مستغنى عن الغير فلا لانه مبنى على بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكر لكفى ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه حينئذ يكون الاستدلال عائدا الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب الى آخره هذا تقرير كلام المحشى على ما سمعته من الاستاذين ويرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهيا اذ يصير المعنى ان الموجود المستغنى عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الجلى يعنى حمل المحدث

فى قوله والعالم بجميع اجزائه محدث على المحدث بالذات ليصير محصول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذى ثبت حدوثه الذاتى فلم يصلح محدثا لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المباين للواجب يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا اوقديما مما لايساعده كلام الشارح وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بان المراد بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلايتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتى على ما صرح به الشارح فى بحث التكوين بقوله ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على مايقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث مالوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه المذكور ليس بصحيح لانه ممالايساعده كلام الشارح ﴿**قوله** والشئ لايدل على نفسه الى آخره﴾ يعنى لوكان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملته يصلح دليلا على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود المبدأله لكنه لايصلح دليلا على وجود المبدأ اذ الشئ لايكون دليلا على نفسه فلايكون مبدأ ومدلولا للعالم اذلايكون حينئذ اى حين عدم دلالته على نفسه من العالم (٤) واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له على ماتقتضيه الملازمة التى فى قولنا لوكان جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدأ ان لايكون مبدأ وان يكون من العالم وان لايكون منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لايكون حينئذ من العالم انه لايكون حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذى هو علامة ودليل واذالم يكن من العالم لايكون مبدأ وقد كان حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذى هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدأ ان لايكون مبدأ وان يكون من العالم وان لايكون منه وانه تناقض فلايكون مبدأ ومدلولا للعالم وعندى ان الاول اظهر واقرب الى الفهم وقد وقع فى بعض النسخ بدل كلمة اذ فى قوله اذ لايكون او الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم ان لايكون مبدأ له اوان لايكون من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض لفرض كونه مبدأ ومن العالم ولايخفى انه تصحيف اذ لامعنى للترديد لتحقق لزوم كلا الامرين ولافائدة فى ايراد كلمة او حينئذ فى اللازم الثانى وتركه

(٤) قوله واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأله الخ فيه انه لامعنى له فالصواب ان مراد المحشى الخيالى هو ان مبدأ العالم يجب ان يكون مبدأ لكل جزء من اجزاء العالم ومدلولا لكل جزء فلوكان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولوكان من جملة العالم يلزم ان لايكون مبدأ ومدلولا لبعض اجزائه الذى هو نفسه على ذلك التقدير اما الصغرى فظاهرة لان كل ممكن لما لم يكن وجوده مقتضى ذاته كان دالا على وجود مبدأله فيكون من جملة العالم واما الكبرى فلانه لوكان من جملة العالم فمع كونه من جملة العالم يلزم ان لايكون من جملة العالم اذ لوكان من جملة العالم لدل على وجود مبدأله هو نفسه او واحد من معلولاته التى هو مبدؤها وعلى التقديرين يلزم ان يكون دالا على نفسه اى على ان مبدأه نفسه لكن اللازم باطل اذ الشئ واجبا كان اوممكنا لايدل على نفسه بهذا المعنى لاستلزامه توقف الشئ على نفسه فلما ثبت ان الشئ لايدل على نفسه بالضرورة فلوفرض مبدأ العالم من جملة العالم فمع كونه من جملة العالم يلزم ان لايكون

فى الاول ﴿**قوله** الاول طريقة الحدوث الى آخر﴾ حاصل الاول ان مبدأ العالم لوكان جائز الوجود لكان من جملة العالم الذى هو محدث فلايصلح مبدأله والا لكان الشئ علة لنفسه لكونه محدثا ومحصل الثانى ان مبدأ الممكنات لوكان جائزا لكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدأ لها ﴿**قوله** ووجه القرب ظاهر﴾ اذ لافرق بينهما الا بحسب الحدوث والامكان لكن الثانى اقوى على مابين فى موضعه ﴿**قوله** ابطال التسلسل الى آخره﴾ يعنى معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه اولا واذا كان معنى الابطال ماذكر اعنى اقامة دليل ينتج الى آخره فالتمسك فى اثبات الواجب باحد ادلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه فيكون افتقارا الى ابطاله اذ لامعنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون محصول قول الشارح وقد يتوهم ان هذا دليل الى آخره انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة ادلة بطلان التسلسل فالافتقار فى اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل فلايكون دليلا من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلايرد عليه ماقيل ان الافتقار غير الاستلزام وماذكره الشارح بقوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل انمايفيد ان هذا الدليل مستلزم وينتج ابطال التسلسل لاالاحتياج فى اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمدعى هذا (٥) لان هذا الدليل اذاكان اشارة الى احد ادلة اقامتها ينتج بطلان التسلسل يكون الافتقار اليه افتقارا الى ابطاله ﴿**قوله** وفى قوله ابطال التسلسل الى آخره﴾ يعنى فى اختيار الشارح لفظ الابطال فى قوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل دون ان يقول بطلانه اشارة الى ان معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقا اذلوكان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل لايصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان التسلسل ولايخفى فساده لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انه واحد من ادلة اقامتها ينتج بطلانه * لايقال انما يلزم الفساد المذكور لوكان عبارة الشارح بل هو من احد ادلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان عبارته صريحة فى انه اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل ولاخفاء فى ان كون هذا الدليل

من جملة العالم لكن ثبت ان الشئ لايدل على نفسه فيثبت الملازمة القائلة بانه لوفرض من جملة العالم فمع كونه من جملة العالم يلزم ان لايكون من جملة العالم فقول الخيالى والشئ لايدل الخ اشارة الى المقدمة الاستثنائية من هذا القياس الاستثنائى المسوق لبيان تلك الكبرى الشرطية وقوله اذ لايكون حينئذ من جملة العالم اى حين عدم دلالته على نفسه اشارة الى شرطية ذلك القياس الاستثنائى فقد اشار الى انه يلزم تناقض من وجهين احدهما ان يكون من جملة العالم وان لايكون وثانيهما ان يكون مبدأ ومدلولا لجميع اجزاء العالم وان لايكون لبعض الاجزاء الذى هو نفسه على ذلك التقدير واشار الى ان الاول مع كونه تناقضا فى نفسه يستلزم تناقضا آخر هو الثانى وبهذا التقرير اندفع عنه امران الاول ان قوله اذ لايكون حينئذ من جملة العالم ممنوع لان ماهو من جملة العالم مايدل على وجود مبدأله لامايدل على نفسه الثانى انه اذا لم يكن من جملة العالم فالعالم ماعداه فليكن مبدأ ومدلولا له فتأمل (كلنبوى)

(٥) قوله لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد ادلة الى آخره هذا دليل لقوله فلا يرد الخ

مقاما على اثبات الواجب لاينافى كونه اشارة الى دليل اقيم على بطلان التسلسل بل انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على ماعترف به * لانا نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة انه ليس من ادلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه اذ لايكون هذا الدليل حينئذ مستلزما لبطلان التسلسل فضلا عن الافتقار اذ كون هذا الدليل اشارة وايماء الى دليل لايستلزم كونه مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من ادلة ابطال التسلسل الا انه اورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحا فى ابطال التسلسل اذ لم يقل عليه بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولايخفى انه حينئذ يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال على اقامة الدليل على البطلان هذا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد به الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الى احد ادلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره فى بعض النسخ الى البطلان فالايراد المذكور فى غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام والله الموفق لنيل المرام (قوله يتم بمجرد خروج العلة الى آخره) يعنى اذا ثبت ان الممكنات لايجوز ان يكون علتها نفسها ولا بعضها بل يجب ان يكون خارجا عنها ثبت الواجب لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لاموجود سوى الواجب والممكن (قوله واما انقطاعها الى آخره) اى واما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات اخر الى الدليل المذكور وهى ان يقال ان ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان فى اثنائها فلايخلو اما ان يكون الممكن الذى فوقه علة للواجب او علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخول مافرض خارجا عن السلسلة وعلى الثانى يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية سلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده وبماذكرنا ظهر ان فى تقرير المحشى نقصانا كما يخفى (قوله فظهر الى آخره) اى فظهر بماذكرنا ان ابطال التسلسل مفتقر الى اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون امر الافتقار بالعكس لا كما زعمه الشارح من ان دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل (قوله واعلم انه يمكن الى آخره) انما ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل

(لازم)

لكن الاحتياج بعد اتمامه ثبت لو انحصر دليل بطلان التسلسل فى هذا الدليل واذ لا انحصار فلا احتياج الا ان يحمل على ان ايراد دليل ما على البطلان هو المحتاج اليه لا ايراد هذا الدليل بخصوصه فتأمل (كلنبوى)

(٦) قوله فحينئذ يكون الدليل المذكور مختصا فيه انه لايتفرع على ماقبله من كون الكلام فى العلل الموجودة الواجبة الاجتماع مع المعلول لجواز ان يجرى البرهان فيما فيه الكلام وفيما ليس فيه الكلام بل الحق ان وجه اختصاص البرهان بالعلل المجتمعة عدم جريانه فى العلل المتعاقبة اذ لو قيل لو وجدت المتعاقبة الى غير النهاية فالعلة الموجودة للكل ليست عينها ولا جزءها بل خارجة عنها ولابد ان يكون تلك العلة الخارجة علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول مافرض خارجا او توارد العلتين على معلول واحد شخصى والكل باطل يتوجه المنع

على بطلان التوارد ههنا اذ العلل المتعاقبة علل ناقصة الى آخره فلا يلزم توارد العلتين

لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانهما يذكران معا فذكر احدهما مشعر بذكر الآخر (قوله وهما باطلان) لانه يستلزم كون الشئ علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من الجزئين اللذين هما علة المجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة للمجموع لانه يكون علة لنفسه وللامر الثانى الذى هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه وفى هذا المقام ابحاث كثيرة لايليق المقام ايرادها (قوله فينقطع التوقف الى آخره) لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منهما (قوله البرهان السابق الى آخره) اذ حاصله ان سلسلة المعلولات لابد لها من علة خارجة فينتهى السلسلة عندها واما بطلان عدم تناهى المعلولات فلايدل عليه (قوله وهى لاتكون الى آخره) يعنى ان العلل لاتكون الا المجتمعة لان الكلام فى العلل الموجودة وهى مايجب اجتماعها مع المعلول (٦) فحينئذ يكون الدليل المذكور مختصا بالامور المجتمعة ايضا (قوله وهذا البرهان الى آخره) اى برهان التطبيق يعم ابطال التسلسل من جانب العلل والمعلولات المجتمعة فى الوجود اما مرتبة طبعا كما فى سلسلة العلل والمعلولات او وضعا كما فى الابعاد وغير مرتبة كالنفوس او المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتيب فلا يجرى عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع (قوله وبه يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة الى آخره) اى ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة المفارقة الذى ذهب اليه ارسطو ومن تبعه حيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع وافرادها المتعاقبة ازلا وابدا حادثة بحدوث الابدان التى هى شروط فيضانها من المبدأ القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية بل لاتناهى للابدان التى فاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التى هى لاتتناهى ولا استحالة فى عدم تناهيهما اما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما النفوس فلانها اذا كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية فى الوجود لكن ليس بينها ترتيب طبيعى ولا وضعى وانما قيد بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده ايضا لتناهى الابدان ضرورة تناهى الابعاد (قوله لانها مترتبة الى آخره) دليل لقوله وبه يبطل يعنى ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة المفارقة

المستقلتين كما لايخفى فتأمل (كلنبوى)

(٧) قوله لكنها مرتبة بحسب اضافتها الى الازمنة الخ هكذا ذكره المتكلمون واقول لاحاجة اليه اذ لو كانت تلك النفوس موجودة فى الخارج لعرض لها مراتب الاعداد المرتبة الغير المتناهية فى الخارج لا فى التوهم فقط ويجرى البرهان فى اعدادها المرتبة وبطلان اللازم يبطل الملزوم وقد صرح الشيخ الرئيس ان الاعداد كما تعرض للماديات تعرض للمجردات وبهذا الطريق يبطل عدم تناهى الدورات الفلكية الغير المتناهية قطعا فتأمل (كلنبوى)

(٨) قوله اذ يحكم العقل حكما اجماليا الخ وهذا الحكم الاجمالى هو التطبيق بالفعل ولا شك فى امكانه وليس المراد من التطبيق بالفعل تحريك احدى السلسلتين الى الاخرى حتى يتوجه ماقيل يجوز ان يكون التطبيق بالفعل محالا مستلزما لاحد المحالين فيما لم يكن السلسلتان من الاجسام والجسمانيات القائمة بالاجسام الغير المتناهية من سلسلة

على تقدير اشتراط الترتيب فى جريانه ايضا كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مترتبة بحسب الذات (٧) لكنها مترتبة بحسب اضافتها الى الازمنة التى حدثت فيها لترتب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتدأة مما حدثت فى اليوم مسلسلة الى غير النهاية وجملة مبتدأة مما حدثت فى الامس كذلك ثم نطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيها ﴿قوله وماذكره بعض الافاضل الى آخره﴾ يعنى ماذكره بعض الافاضل فى عدم جريانه فى النفوس المفارقة بان هذا انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة فى الازمنة المتعاقبة متساوية فى العدد فبحسب تطبيق الازمنة المترتبة يحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك اذ قد تحدث جملة من النفوس فى زمان وجملة اخرى اقل من الاولى او اكثر فى زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة فى العدد وقد تحدث آحاد النفوس فى ازمنة مترتبة لتحقق آحاد الابدان فيها فحينئذ لا يحصل الانطباق فى افراد النفوس بانطباق اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم فى التطبيق بل يكفى فيه تطبيق المتناهى بالمتناهى قل او كثر فيكفى فى انطباق النفوس انطباق اجزاء الزمان المرتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس توجد فى زمان واحد متناهية لان الابدان التى هى شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهى الابعاد التى يشغلها الابدان ففى انطباق اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهى من النفوس بالمتناهى وهو كاف فى جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث الابدان لقوله عليه السلام ﴿خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى عام﴾ لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض المليين وهم لا يقولون بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص مع عدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذى قرره المحشى لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى * اقول القائل بقدمها بالشخص افلاطون ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهيها بافرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان هو ارسطو ومن تبعه فيتم عليه كلام والقول بقدمها بالشخص مع عدم

المجردات ومن سلسلة الحركات القائمة بجسم واحد هو الفلك فان شيئا من المجردات والاعراض القائمة بجسم واحد ليس بممكن التحريك اما المجردات فظاهر واما الاعراض القائمة بجسم واحد فلان تحريك الاعراض انما يمكن بتحريك المعروضات فلا ينتظم سلسلة غير متناهية قابلة للتحريك من الاعراض الا بانتظام سلسلة كذلك من الاجسام فانه مدفوع بما عرفت (كلنبوى)

(٩) قوله وكذا الحركة بمعنى القطع الخ فيه نظر ظاهر فان معنى كونها موهومة عندهم انها مع وصف الامتداد موهومة لا موجودة فى الخارج كالدائرة المرئية من الشعلة الجوالة مع ان الموجود فى الخارج شرارة لا تلك الدائرة واما انها لا وجود لها فى الخارج اصلا لا مجتمعة الاجزاء ولا متعاقبة الاجزاء فظاهر الفساد والا لكانت الدائرة المرئية كغير المرئية المتوهمة من غير شرارتها هناك ولكانت الدورة المحققة امس كالدورة الآتية الغير المحققة وهو باطل قطعا فكل دورة محققة عندهم بوجود اجزائها على سبيل التعاقب وهو وجود

(تناهيها)

تناهيها لم ينقل عن احد من الحكماء فى الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون مذهبا مرجوحا لا يعبأ به ﴿قوله اى فى الجملة﴾ سواء كانت مجتمعة مترتبة اوغير مترتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء فلا يجرى الا فى الموجودات المجتمعة المترتبة قالوا اذا كانت الآحاد موجودة فى نفس الامر معا وكان بينها ترتب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثانى بازاء الثانى وهكذا ويتم التطبيق واذا لم تكن موجودة معا لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها فى كل زمان الا واحد ففى كل زمان يفرض التطابق لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الآحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المترتبة اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثانى بازاء الثانى وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاولى واعتبر بازاء كل واحد من الاخرى لكن استحضار النفس ما لا نهاية له مفصلة محال فينقطع بانقطاع الاعتبار واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين الجبلين الممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فان فى الاول اذا طبق اول احدهما باول الآخر كان كافيا فى وقوع اجزاء كل منهما بمقابلة اجزاء الاخرى بخلاف الحصى فانه لا بد فى تطبيقها من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بانه لا يخلو اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلا وجعل كل جزء من احديهما بازاء جزء آخر او يكفى ملاحظة آحادهما وقوع اجزاء احديهما بازاء اجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان الاول يلزم ان لا يجرى فى الامور المترتبة لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلا سواء كانت مجتمعة اولا وايضا التطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيصه بالموجودة وان كان الثانى فهو متحقق فى الامور المتعاقبة ايضا (٨) اذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين مجملا حكما اجماليا بانه اما ان يقع بازاء كل جزء من احديهما جزء من الاخرى او لا يقع فعلى الاول يلزم التساوى وعلى الثانى يلزم التناهى ﴿قوله فيجرى فى الحركات الفلكية﴾ هذا على مذهب المتكلمين ظاهر فانها اكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الآخر واما على تحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة القديمة عندهم اعنى الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد فيه اصلا فلا يجرى

غريب ولما دل البرهان على استحالة الامور الغير المتناهية دل على انها لا تكون موجودة فى الخارج لا بوجود متعارف هو وجودها مجتمعة الاجزاء ولا بوجود غير متعارف هو وجودها متعاقبة الاجزاء كما حققه الدوانى فى شرح العقائد العضدية ويدل على ما ذكرنا ان الحكماء مع تصريحهم بان الزمان مقدار الحركة ولا مقدار فى الحركة بمعنى التوسط بل المقدار فى الحركة بمعنى القطع اثبتوا قدم الزمان واثبت المتكلمون حدوثه مع ان القديم والحادث من اقسام الموجود الخارجى عند كل من الفريقين فاعلم هذا المقام فانه ممازل فيه الاقدام (كلنبوى)

(٢) قوله يعنى ان التطبيق لا يجرى الخ يعنى ان تطبيق غير المتناهى بغير المتناهى انما يمكن فى سلسلة جميع آحادها موجودة فى نفس الامر فرضا لا فيما كان بعض آحادها موجودة فى نفس الامر خارجا او ذهنا والبعض الآخر ليست كذلك بل موهومة محضة كمراتب الاعداد فلا يرد ان هذا التطبيق الاجمالى جار فى الكل ويثبت

فيها (٩) وكذا الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم لا وجود له عندهم اصلا (**قوله** فانه ينقطع بانقطاع الوهم الى آخره) (٢) يعنى ان التطبيق لايجرى فى الامور الاعتبارية لان فى جريانه لابد من تحقق آحاد السلسلة فى نفس الامر ليحصل العقل منهما جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهى ما لايتناهى فى نفس الامر او تساوى ما كان ناقصا فيه والامور الاعتبارية لاتحقق لها لا فى الخارج وهو ظاهر ولا فى الذهن لان آحاد السلسلة الغير المتناهية لاتحقق الا بملاحظتها مفصلا اذ بالملاحظة الاجمالية لاتكون الآحاد حاصلة فيها الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالى المتعلق بها والذهن لايقدر على استحضار مالانهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الآحاد فى حد فينقطع التطبيق ولايلزم تناهى ما لايتناهى فى نفس الامر لعدم تحققها فيه * قال الشارح فى شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى فى اتمام الدليل حكم العقل بانه لابد من ان يقع بازاء جزء من هذه جزء من تلك فالدليل جار فى الامور الاعتبارية والموجودة لان للعقل ان يفرض ذلك فى ملاحظة الآحاد فى حد فينقطع الكل على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل فى الموجودات المرتبة المجتمعة اذ لاسبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن آحاد السلسلتين لابد ان تكون موجودة لتكون الجملتان موجودتين ويكون وقوع آحاد كل منهما بازاء الاخرى امرا ممكنا فيظهر من فرض وقوعه الخلف تامل فى هذا المقام فانه من مزالق الاقدام (**قوله** ولو سلم عدم الانقطاع الى آخره) اى ولو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بان يكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ فلا ضرر لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمى بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيا دائما فالتطبيق لايستلزم تناهى ما لايتناهى (**قوله** ونظيره نعيم الجنان) لان معنى لاتناهيها على مامر عدم الانتهاء فى الوجود الى حد لايوجد فوقه آخر مع ان الموجود منه يكون متناهيا دائما (٣) **قوله** لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الى آخره) حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن

تناهى الكل فالصواب للشارح ان يقول وهذا البرهان انما يحتاج اليه فى الامور الموجودة فى الخارج لا فى الامور الموهومة فان تناهيها ثابت من غير احتياج الى هذا البرهان ونحن نقول بل فيما ذكره الشارح اشارة الى جواب ما ذكره الحكماء من ابطال عدم تناهى الابعاد ببرهان التطبيق وحاصل الجواب انه انما يجرى فيها لو كانت تلك الابعاد موجودة كما قال افلاطون بوجودها وتناهيها عند تحديب الفلك الاعلى وليست تلك الابعاد الغير المتناهية بموجودة فى الخارج عند المتكلمين بل موهومة محضة فلا يجرى البرهان فلذا جاز للمتكلمين ان يقولوا بعدم تناهيها وكذا لايجرى فى الاعدام الاربعة الغير المتناهية عند الكل لان وجودها موهوم محض فتامل (كلنبوى)

(٣) قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله الخ منشأ هذا الاشكال تعميم الوجود فى كلام الشارح من الوجود الخارجى والذهنى كما سيشير اليه فان قلت هذا تعميم بلا دليل بل الوجود عند المتكلمين النافين للوجود

(والممتنع)

والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهى ماليس متناهيا فى الوجود العلمى له تعالى هذا خلف (**قوله** فتامل) نقل عنه وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل مالايمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لايمتنع وجوده (٤) وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع انتهى * فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى * قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان يتعلق به فتأمل (**قوله** وتوضيحه الى آخره) اى توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك الى آخره ان التناهى واللاتناهى فرع الوجود سواء كان فى الخارج او فى الذهن فالشئ بدون الوجود لايتصف بالتناهى وعدمه فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود لايكون متناهيا ولا لامتناهيا والمتصف منها بالوجود ليس الاقدرا متناهيا اما فى الذهن فلانه لايقدر على استحضار مالايتناهى واما فى الخارج فلان كل ماهو موجود فى الخارج متناه فعلى كل تقدير لايجرى التطبيق ههنا لعدم كونها غير متناهية حتى تفرض الجملتان ويلزم تناهى مالايتناهى * قال بعض الفضلاء كون التناهى واللاتناهى فرع الوجود محل تامل بل الظاهر عدمه وايضا ان الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه * اقول الجواب عن الاول ان التناهى واللاتناهى ههنا ليس بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة اللذين لايتصف بشئ منهما الواجب والنقطة والوحدة وموضوع العدم والملكة يكون وجوديا فى الجملة وعن الثانى ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لا لعدم الوجود بناء على ماقالوا من انه لاشئ من المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة يدل على ماقلنا كلام السيد السند فى شرح المواقف على ان المحقق الدوانى ذكر فى حواشى التجريد ان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها (**قوله** ومايقال من انها غير متناهية الى آخره) جواب سؤال مقدر كانه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية على شئ من التقديرين فما معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق التناهى واللاتناهى عليها مجاز باعتبار انها

الذهنى منحصر فى الخارج فهذا الاشكال متوجه على ماتوهمه المحشى من التعميم لا على مراد الشارح * قلت صرح الشارح فى شرح المقاصد باثبات الوجود الذهنى على خلاف المتكلمين وفى كلامه ههنا دليل على التعميم ايضا هو قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم اذ لو حصر الوجود فى الخارجى لقال دون ماهو وهمى محض فلا يرد النقض بالاعداد والمعلومات والمقدورات اذ السلسلة الغير المتناهية من هذه الاشياء موهومة الوجود لايحكم بها الا الوهم كحكمه بوجود ابعاد غير متناهية فى الخارج وان اريد النقض بالموجودات منها فالدليل جار لكن حكم المدعى غير متخلف لان الموجودات منها متناهية فلما عدل عن ذلك الى ماترى علم ان مراده من الوجود اعم من الوجود الخارجى والذهنى فيتوجه الاشكال المذكور سواء خص الوجود الذهنى بالوجود فى اذهان المخلوقين او عمم من الوجود فى علم الخالق بان يحمل الذهن على مطلق المدرك الشامل للخالق والمخلوق كما حملوه عليه فى اثبات الوجود

لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية * قال بعض الفضلاء عدم تناهى المعلومات ليس بمعنى عدم انتهاء الى حدّ كما فى المقدورات بل عدم التناهى فى صورة العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل * اقول انما يلزم الجهل لوكان المراد انها لاتنتهى بحسب تعلق العلم الى حدّ وليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان يتوقف على امر لكن تلك المعلومات لاتتصف بهذا الاعتبار بالتناهى واللاتناهى (٦) لكونهما فرع الوجود بل اتصافها بعدم التناهى انما هو باعتبار انها لاتنتهى فى الوجود الى حدّ معين وانها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية ولاشك انه لايستلزم الجهل كما لايخفى نعم يرد ان يقال ان علمه تعالى لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمى فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز ان يكون تعلق العلم بها على سبيل الاجمال ويكون التعلق بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فيكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة * واعلم ان ماقاله المعترض من ان عدم تناهى المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على اطلاقه غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ماهو رأى الاصحاب ولاشك ان الجزئيات المتجددة لاتنتهى الى حدّ اذ نعيم الجنان لاانقطاع لها فعدم التناهى فى صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين اى بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح فى شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لاينتهى الى حد لايتصور فوقه حدّ ويحيط بما لايتناهى كمراتب الاعداد ونعيم الجنان (**قوله** فيه اشارة الى آخره) يعنى فى عناية الوحدة فى وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله علم للجزئى الحقيقى فثبوت الوحدة له ضرورى اذ الجزئى الحقيقى لايكون الا واحدا فلامعنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لاتكون الا نظرية وبما حررنا اندفع ماقاله الفاضل المحشى من ان توهم الاستدراك جار فى الصفات الآتية له تعالى ايضا من الحى العليم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهورة فى ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهورة فى ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل (الفن)

بهذا المنع لايرتضيه جمهور المتكلمين ولعلهم منعوا جريان البرهان فى الموجودات العلمية التى هى من الامور الاعتبارية عندهم ولما قال الشارح والمحشى بالوجود الذهنى بمعنى الوجود العلمى مطلقا اضطرّا الى هذا المنع الذى هو منع التخلف اذ لم يكن منع الجريان ومع ذلك هذا المنع اولى من منع المحقق الدوانى حيث حصر علم الواجب تعالى فى العلم الاجمالى والمحشى اثبت العلم التفصيلى بحسب الامكان واثبت العلم الاجمالى فيما وراءه كما لايخفى (كلنبوى)

الذهنى ونفيه فلذا اورد المحشى هذا الاشكال (كلنبوى)

(٤) قوله وامكان تعلق العلم الخ

(٦) قوله لكونهما فرع الوجود الخ فيه انه لاوجه له بعد تعميم الوجود من الوجود الخارجى والذهنى الا ان يقال هذا المحشى حمل الوجود الذهنى فى كلام المولى الخيالى على الوجود فى ذهن المخلوق ثم اورد عليه بقوله نعم يرد الخ بناء على ان الوجود العلمى الواجبى كالوجود الذهنى فى انه وجود وراء الوجود الخارجى فحكمه حكم الوجود الذهنى فتأمل (كلنبوى)

الفن بخلاف مانحن فيه (**قوله** وحاصل الدفع ان المراد الى آخره) يعنى حاصل الدفع ان الضرورى هو ثبوت الوحدة للجزئى الحقيقى فى ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة فى صفته اعنى وجوب الوجود الا فى ذاته الذى هو جزئى حقيقى هذا تقرير ظاهر عبارة المحشى وانت خبير بان دفع التوهم بالعناية المذكورة انفا انما يتم اذا كان المراد بلفظة الله فى قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئى الحقيق واما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقا على مابينه الشارح فحينئذ يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لابارادة الوحدة فى صفة الوجوب اذ يقال حينئذ ليس المراد بالله الجزئى الحقيقى حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدته محتاج الى الدليل (٧) فالاوجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو اعتقاد عدم الشريك فى وجوب الوجود على ماقال فى شرح المقاصد من ان التوحيد عبارة عن اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية وخواصها واراد بالالوهية وجوب الوجود وبخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبرا للعالم مستحقا للعبادة (**قوله** وهذا التوهم مع دفعه الى آخره) قيل هذا على تقدير ان يكون ضمير هو للشان والله مبتدأ واحد خبره الى آخره فحينئذ يرد أن الله علم للجزئى الحقيقى فثبوت الوحدة له ضرورى فلا فائدة فى هذا الحكم ويدفع بان المراد وحدته فى صفة الوجوب ومايتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لا فى ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم له تعالى فى الامور المذكورة واما اذا كان ضمير هو مبتدأ راجعا الى الذى سألتمونى والله خبره واحد بدلا منه او خبرا بعد خبر على مافى الكشاف عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذى تدعونا اليه فنزلت يعنى الذى سألتمونى عن صفته هو الله احد فلايتأتى التوهم المذكور كما لايخفى (**قوله** فلا يرد احتمال ان يكون الى آخره) يعنى اذا كان المراد بالالهين الصانعين القادرين على الكمال لايرد منع الملازمة بان معنى الاله واجب الوجود على مامر ولايلزم من امكان الواجبين امكان التمانع بينهما انما يلزم لوكانا صانعين قادرين على الكمال لكن لم لايجوز ان يكون احدهما صانعا قادرا كاملا والآخر بخلافه بان يكون معطلا اوموجبا اوناقصا وحينئذ لايمكن التمانع بينهما اما على تقدير كون احدهما

(٧) قوله فالاوجه ان يقال الخ اقول بل الاوجه ان يقال جعل الشارح قول المصنف والمحدث للعالم هو الله تعالى مدعى مشيرا الى احد دليلى بطلان التسلسل بناء على ان التعليق بالمشتق يدل على علية المأخذ ومن البين ان الثابت بهذا الدليل ليس الا كونه واجب الوجود لاوحدته ولا اتصافه بسائر الكمالات فلذا حمل الشارح لفظة الله هناك على معنى واجب الوجود فلا استدراك اصلا ولا يلزم وقوع الجزئى الحقيقى محمولا ايضا (كلنبوى)

معطلا او ناقصا فظاهر واما على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان يكون الآثار الصادرة عنه بطريق الايجاب هى الآثار الصادرة عن الآخر بتوسط الاختيار والقدرة * فان قيل يجوز استناد النقيضين فى وقتين الى القادر ولايجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لايكون الا احدهما * قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز ان يكون اختيار الواجب المختار شرطا لايجاده بالاقتضاء فكل مايختاره المختار يكون مقتضى ذات الموجب بالايجاب ﴿ **قوله** فقوله فى تقرير المدعى الى آخره ﴾ اى اذا كان المراد بالالهين فى الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لايمكن ان يصدق الى آخره محل تأمل لانه يدل على ان المدعى نفى تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفى تعدد الصانع القادر على الكمال الذى هو اخص من الواجب مطلقا ﴿ **قوله** الا ان يقال الى آخره ﴾ اى الا ان يخصص المدعى ايضا ويقال ان المراد بقوله ولايمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فحينئذ يكون الدليل مطابقا للمدعى ﴿ **قوله** او يقال الى آخره ﴾ اى او لايخصص المدعى بل يترك على حاله ويبين استلزام الدليل له بان التعطيل والايجاب ونقصان القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب عنها فلايكون الموجب والمعطل وناقص القدرة واجبا فالواجب لايكون الا صانعا قادرا على الكمال فلو امكن واجبان لامكن صانعان قادران على الكمال فامكن التمانع بينهما ﴿ **قوله** لكن يرد على هذا الى آخره ﴾ اى لكن يرد على هذا البيان انه لو كان الايجاب نقصان فلم قلتم بان صفاته تعالى قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب قيل ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها او مختارا اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته ليست بحادثة فلايكون لها فاعل ولايخفى انه ليس بشئ لانه اذا لم يكن مستندا الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لايخلو من ان يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا انتفى الثانى تعين الاول ويلزم الوجوب ولذا قال فى شرح المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغى ان يختص بما عدا الصفات وسيجئ فى مباحث الصفات كلام يليق بهذا المقام ﴿ **قوله** والفرق بين الى آخره ﴾ يعنى ان بيان الفرق بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ماعداها بان الاول كمال والثانى نقص مشكل قيل الفرق

(٨) قوله افاضة الوجود على الممكنات خير وكمال اقول لكنه كمال يجوز الخلو عنه فى بعض الاوقات بخلاف الصفات الذاتية اذ لايجوز الخلو عنها فى وقت عند الاشاعرة لانهم انما اثبتوها لعدم كفاية الذات بكون الذات عالما باعتبار وعلما باعتبار آخر مثلا كما قال القائلون بعينية الصفات فلو خلا الذات عنها يلزم صفات النقص التى هى اضدادها وهو محال نعم يرد عليهم ان عدم كفاية الذات ممنوع فى ذاته لكنه بحث آخر ومبنى العلاوة الآتية فتأمل (كلنبوى) (٩) قوله لان مايقتضيه الذات بطريق الايجاب مقدم الخ اى مقدم بالزمان او بالرتبة لان تعلق الارادة ان كان حادثا كما هو المشهور فايجاب الذات مقدم عليه بالزمان وان كان ازليا كما ذهب اليه المحققون فبالرتبة لان الواجب تعالى لما كان فاعلا مختارا فى افعاله وموجبا فى صفاته

واضح لان صفات الواجب كمالات له والخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولاشك ان ايجاب الكامل الكمالات لايكون نقصا بخلاف ايجاب غير الكمالات اقول (٨) افاضة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضى ان يكون الواجب قبل كل شئ وبعده مما لايعتد به فى المقامات اليقينية على ان كون الخلو عن الصفات نقصا فى ذاته تعالى ممنوع لابد له من دليل ﴿ **قوله** ههنا بحثان الاول النقض الى آخره ﴾ اى فى هذا الدليل بحثان الاول النقض الاجمالى بان يقال ان دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه جار فى هذه المادة مع تخلف المدلول عنه او لانه يستلزم المحال اعنى عدم وجود الواجب المختار بان يقال لو امكن الواجب المختار لامكن تعلق ارادته باعدام ماصدر عن ذاته بطريق الايجاب اعنى صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا فى نفسه وكل ممكن مقدور الله تعالى فلايخلو اما ان يحصل كل من مقتضى الذات اعنى وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعنى عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وانه محال او لايحصل احدهما فلايخلو اما ان لايحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافى للالوهية او لايحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل * اجاب بعض الفضلاء بانا نختار انه لايحصل مقتضى الارادة فقولكم يلزم العجز قلنا لانسلم لزوم العجز المنافى للالوهية لان ذلك العجز والانسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذى من قبل الذات لاينافى الالوهية بل المنافى له العجز الذى يكون لسد الغير طريق القدرة عليه ﴿ **قوله** والثانى الحل الى آخره ﴾ اى البحث الثانى النقض التفصيلى اعنى منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعنى لانسلم انه لو حصل مراد احدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر لان عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هى تتعلق بالممكنات الصرفة الاترى انه تعالى لايقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولاشك ان ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا تحيل عدمه وتجعله ممتنعا فعدم قدرة الآخر عليه لايكون عجزا * اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذاتى بناء على سد الغير طريق القدرة عليه هو العجز المنافى للالوهية ولاشك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتى بواسطة وجود العلة التامة هو ليس الا العجز لتعجيز الغير اياه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام

امكن عدم تعلق الارادة فى نفسها ولم يمكن عدم ايجاب صفاته التى الخلو عنها نقص يستحيل فى حقه تعالى فايجاب الصفة سواء كان بالذات كما فى ايجاب صفة الحياة او بالواسطة كما فى ايجاب غيرها مقدم على تعلق الارادة هذا على مذهب المتكلمين القائلين بحدوث العالم وبكونه تعالى قادرا مختارا وكذا يتم هذا البرهان على مذهب الحكماء القائلين بكون الواجب تعالى موجبا فى افعاله لان تعلق الارادة عندهم عبارة عن ايجاب الذات والذات الواحدة لاتوجب شيئين متضادين الا بشروط متغايرة عندهم فلا يتصور تعلق الارادة بخلاف ما اوجبه الذات عندهم كما لايخفى (كلنبوى)

(٢) قوله لان حصول الضدين فى المحلين جائز ولقائل ان يقول وكذا مطلق المتنافيين كقيام زيد وعدم قيام عمرو فالدليل الذى اورده لنفى ارادة التضاد الاصطلاحى جار فى نفى مطلق التدافع والتنافى ايضا وهو نقيض مدعاه ولامخلص الا بمنع الجريان بان مراده من التدافع

المعلول مع وجود علته التامة دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف تقرير القوم تأمل ﴿ **قوله** والجواب الى آخره ﴾ هذا جواب بتلخيص الدليل بحيث لايجرى فى مادة النقض ولا يرد عليه المنع يعنى انا نفرض تعلق ارادتى الالهين معا ونقول ان المراد انه لو امكن الالهان لامكن التمانع بان يريد احدهما حركة زيد فى زمان ارادة الآخر سكونه ولاشك انه لايجرى فى صورة النقض (۹) لان ما يقتضيه الذات بطريق الايجاب مقدم على مايقتضيه بتوسط الارادة ﴿ **قوله** ولايتم الحل المذكور ايضا ﴾ لان كل واحد من تعلق الارادتين حينئذ يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما على الآخر ﴿ **قوله** اى لاتدافع بين تعلقيهما الى آخره ﴾ يعنى ان المراد بالتضاد المعنى اللغوى وهو المنافاة مطلقا دون المعنى الاصطلاحى لماسيجىء وان الكلام على حذف المضاف اعنى لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل منهما امر ممكن فى نفسه ﴿ **قوله** ولم يرد بالتضاد المعنى الاصطلاحى الى آخره ﴾ يعنى لم يرد بالتضاد كون الامرين الموجودين بحيث لايجتمعان فى محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الآخر (۲) لان حصول الضدين فى المحلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعلقيهما لاخلل فى صحة الدليل لتغاير متعلقيهما ضرورة كون متعلق احدهما السكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذينك التعلقين ويتم الدليل بلاحاجة الى نفى التضاد بينهما ﴿ **قوله** وايضا المانع الى آخره ﴾ اى وايضا يرد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحى ان المانع من الاجتماع فى محل واحد لاينحصر فى التضاد فان كل واحد من التضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب ايضا مانع من الاجتماع فنفى التضاد بين تعلقى الارادتين لايكفى فى جواز اجتماعهما * قال بعض الافاضل خص التضاد بالنفى لان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف لكانا متضادين وفيه انه لوكان المنفى بين التعلقين التضاد الاصطلاحى لكان المثبت بين المرادين اعنى الحركة والسكون اياه ايضا وليس كذلك كما لايخفى ﴿ **قوله** اى دليلهما الى آخره ﴾ يعنى ليس المراد بالامارة الدليل الظنى حتى يرد بان الظنى لايفيد فى المطالب اليقينية خصوصا فى اثبات التوحيد ﴿ **قوله** اذ يلزم العجز الى آخره ﴾ اى يلزم العجز اى الاحتياج الى الغير فى تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان فى الوجود او فى الايجاد او فى شىء آخر نقص يستحيل على ذات الواجب تعالى فان الاجماع منعقد

اعم من المعاندة المعتبرة فى المنفصلات ليس بينهما تعاند فى التحقق فى الواقع اوارادة النقيضين اوالاخصين منهما واقع بين شخصين ونفى الاجتماع فى الواقع لايتوقف على انهما لايصيران فى محل واحد او فى محلين الايرى ان فردية الثلثة وزوجية الاربعة لايجتمعان فى الواقع فبينهما تناف وان كانا فى محلين والحاصل انه لااعتبار فى هذا المقام لكونهما مما يجتمعا فى محل واحد اولا يجتمعان وانما الاعتبار بانهما ليسا مما يتعاندان فى الواقع ولايجتمعان سواء كانا فى محل او فى محلين فنفى التضاد فى هذا المعنى مما لاوجه له اذ يجوز ان لايكونا متضادين ومع ذلك يجوز ان لايجتمعا فى الواقع كعين الملزوم ونقيض اللازم تأمل (كلنبوى) (۳) قوله فلا معنى لارادة الى آخره قد دفعه المحشى بما ترى لايقال بل الحق فى دفعه ان يقال ان ما بعد العلاوة مبنى على ان مكان التمانع لايستلزم الواقع لجواز الاتفاق فيمنع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل وبطلان اللازم ان اريد عدم

على ان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات واجب الوجود لايكون العاجز واجبا فيكون حادثا وممكنا وبما قرره المحشى اندفع ماقيل من ان اللازم الاحتياج فى الايجاد وهو لايستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم له الاحتياج فى الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع وانا لانسلم ان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج فى ايجاده الى امكان المعلول تأمل ولايخفى عليك ان قول الشارح وهو من امارة الحدوث الى آخره يدل على ان المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانعين القادرين على الكمال فتفسير قوله لو امكن الالهان بقوله اى صانعان قادران على الكمال ليس بشىء ﴿ **قوله** ان قلت الى آخره ﴾ حاصله انا لانسلم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم ان يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بان الله تعالى اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لايحصل ﴿ **قوله** قلت العجز تخلف الى آخره ﴾ حاصله ان المعتزلة انما لم يقولوا بعجزه تعالى لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسر لايجوز التخلف عنها وارادة تفويض يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر هى التفويضية دون القسرية فلا اشكال ﴿ **قوله** وهو لايستلزم انتفاء المصنوع الى آخره ﴾ يعنى ان امكان التمانع لكونه محالا انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا لاان لايوجد مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لايستلزم الوقوع فعلى هذا التقدير ضمير قوله وهو لايستلزم الى آخره راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع فالمعنى ان امكان التمانع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لايستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لايكون واحد منهما صانعا بمعنى السلب الكلى الذى يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع الملازمة كما لايخفى تأمل فانه دقيق ﴿ **قوله** وهذا الجواب مبنى الى آخره ﴾ يعنى ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون بالفعل اذ حاصل الجواب على ماعرفت انا لانسلم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع لايستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوع التمانع ﴿ **قوله** فمعنى قوله الى آخر ﴾ اى اذا عرفت ان هذا الجواب مبنى

التكون بالامكان على قياس المنع السابق وماقبل العلاوة مبنى على تسليم ان امكان التمانع يستلزم وقوعه بناء على انها سربارية بمعنى مع لاتسليمية فحاصل ماقبل العلاوة انا لو فرضنا ان امكان التمانع فى احداث العالم يستلزم وقوعه بالفعل فعلى تقدير التمانع اما ان لايغلب احد الواجبين على الآخر فيلزم ان لايكون شىء منهما صانعا للعالم لتعاوق الارادتين واما ان يغلب احدهما على الآخر فيكون احدهما صانعا دون الآخر وعلى التقديرين يلزم ان لايكون الصانع من الواجبين متعددا فغاية مالزم على تقدير التمانع بالفعل ان لايكون الصانع متعددا وهو لايستلزم انتفاء المصنوع بالكلية لجواز ان يكون احد المتمانعين غالبا على الآخر ويكون هو صانعا للعالم وانما يستلزمه لو لزم من التمانع بالفعل عدم كون شىء منهما صانعا بتعاوق الارادتين وهو غير لازم كما عرفت وبهذا اندفع ماقيل ان هذا

المنع قبل العلاوة متضمن لاعتراف المدعى الذى هوعدم تعدد الصانع لان المدعى عدم
تعدد الواجب بالذات لاعدم
كون كلا الواجبين صانعا
وهو الذى تضمنه سند
المنع لاالاول لانا نقول
اما ان يغلب احدهما على
الآخر فلايكون المغلوب
الها واماان لايغلب شىء منهما
على الآخر مع ارادة الغلبة
فيكون كل منهما عاجزا
عن تنفيذ ارادته فلايكون
شىء منهما الها اذمن شان
الاله كمال القدرة كماسينقله
الخيالى عن شرح المقاصد
فلايمكن تعددصانع القادر
على الكمال فلا مجال لمنع
الملازمة قبل العلاوة الابناء
على جواز الاتفاق مع امكان
التمانع كما سبق ولذا ذهب
المحشى فى تقرير مابعد العلاوة
الى ماذهب وامر بالتدبر
(كلنبوى) (٤) وتفصيل
الدليل على هذا بان يقال
لووجد صانعان قادران على
الكمال مؤثران فى هذا العالم
المحسوس اما على سبيل
الاجتماع مع قدرة كل منهما
بالانفراد اوعلى سبيل
التوزيع لابانفراد كل منهما
بناء على بطلان التوارد
لامكن بينهما تمانع لان امكان التمانع لازم لتعدد الصانع القادر سواء كانا مؤثرين فى العالم باحد (للقدرة)

على الظاهر * فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لايبنى على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل فنمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لاالامكان فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه وان اردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لانسلم بطلان اللازم بل لابد له من دليل (**قوله** فتدبر) اى تدبر لماقلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر لك انه يستلزم دفع ماقيل ان ماسبق على العلاوة منع الملازمة (٣) فلا معنى لايراده بعينه فى العلاوة (**قوله** لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض) اى لم يتكونا بالفعل كما هو الظاهر المتبادر (**قوله** واما الثالث فلانه ترجيح الى آخره) لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ماقيل انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلايلزم الترجيح بلا مرجح (**قوله** ويرد عليه ان الترديد الى آخره) يعنى ان الترديد المذكور بقوله لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما اوباحدهما اما على تقدير التمانع المفروض بان يكون تقرير الدليل هكذا لوامكن الهان لم يتكون السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما فى الايجاد بان يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما اما بمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتيهما لان ارادتيهما قدتعلقت بايجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة لم تف به او بكل منهما فيلزم التوارد اوباحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فحينئذ يرد عليه منع الملازمة بانا لانسلم انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان وجود الالهين لايستلزم وقوع التمانع فى الايجاد عقلا حتى يلزم المحال المذكور بل امكانه وهو لايستلزم الوقوع فيجوز ان يتكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما اوبتفويض احدهما الى الآخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم وقوع التمانع فى الحكم عادة على مافى الشرح (**قوله** واما على الاطلاق الى آخره) يعنى ان الترديد المذكور اما ان يكون على الاطلاق بدون اعتبار التمانع على ماهو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فحينئذ نختار الشق الاول وهو ان تكونهما واقع بمجموع القدرتين وقولكم انه ينافى كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه بمجموع القدرتين بحسب تعلق الارادة على هذا الوجه اى بان يكون

هذين الطريقين اولا وكلما امكن التمانع بينهما يلزم ان لايوجد هذا العالم المحسوس كلا
اوجزأ لما عرفت من الشارح
ان امكان التمانع المستلزم
للمحال يستلزم عدم تعدد
الصانع القادر مطلقا اى
سواء كان مؤثرين فى العالم
باحد الطريقين اولا فعلى
تقدير امكان التمانع يلزم
ان لايوجد احد الصانعين
المفروضين ولاتأثيره
فى العالم بالضرورة فينتفى
العالم كلا ان فرض تأثيرهما
فى العالم على سبيل الاجتماع
لانتفاء جزء العلة التامة
اوجزأ ان فرض تأثيرهما فيه
على سبيل التوزيع وماتوهمه
قول احمد من انه يجوز
ان لايعدم احد الصانعين
فلا يلزم انتفاء الكل
ولا البعض فتوهم فاسد
اذ على هذا يكون المؤثر
احدهما لا كلاهما والمفروض
ان كليهما مؤثران فى هذا
العالم باحد الطريقين فلو جاز
ما ذكره يلزم خلاف
المفروض وهو اجتماع
النقيضين نعم يتوجه مثل
ذلك اذا لم يقيد الصانعان
فى جانب المقدم بالمؤثرين فى العالم ولذا قال المولى الخيالى ان حمل الآية على نفى تعدد الصانع مطلقا

للقدرة الاخرى مدخل فيه وهو لاينافى كمال القدرة فى نفسها وانما المنافى له ان تتعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لايكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة انما يكون على وفق الارادة (**قوله** كما فى افعال العباد عند الاستاذ الى آخره) فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وان قدرته تعالى وان كانت كاملة وكافية فى حصولها الا ان ارادته تعالى تعلقت بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيها (**قوله** وكذا يمكن اختيار الثالث الى آخره) وهو ان يكون التكون باحدهما ولانسلم انه مستلزم للترجيح بلا مرجح لم لايجوز ان يكون المرجح ارادة احدهما الوجود بتوسط قدرة الآخر اوتفويض احدهما بارادته تكوين جميع الامور الى الآخر وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا فى الايجاد لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر وجوده ولاعدمه ولااستحالة فى ذلك (**قوله** والتحقيق فى هذا الى آخره) اى التحقيق فى ان الآية حجة قطعية اواقناعية انه ان حمل الآية على نفى تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل اولا فهى حجة اقناعية لاتفيد القطع فانه سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا النظام اوعدم التكوين يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من منطوق الآية نفى تعدد الصانع المؤثر فى السماء والارض حيث قال الله تعالى ﴿لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا﴾ فانه ليس المراد بالظرفية المعنى الحقيقى اعنى التمكن لان الاله منزه عن التمكن فى مكان فيكون المراد التصرف والتأثير فيهما والمعنى انه لوكان المؤثر فيهما آلهة لفسدتا اى لم تتكونا فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية والآية حجة قطعية اذ تأثير الالهين فى تكونهما على سبيل التوارد بان يوجد كل منهما على حدة محال لامتناع التوارد (٤) فتأثيرهما فى تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون تكونهما بمجموع قدرتيهما او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر فى بعض منهما اله وفى بعض آخر اله آخر فنقول لو امكن الهان مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع او التوزيع لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان التمانع محال (٥) لاستلزامه المحال فلايكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الكل

المستلزم لانعدام علته او انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر فى العالم يلزم ان يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لايكون احدهما صانعا المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع او بعضا على تقدير التوزيع فمعنى قوله فيلزم انعدام الكل الى آخره انه على تقدير ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع والتوزيع يلزم عدم وجود الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا الذى يستلزمه امكان التمانع الذى يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهر ان ماقاله المحشى المدقق فيه انه يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فانتفاء اللازم ممنوع ليس بشىء منشأه قلة التدبر فان عدم كون احدهما صانعا لازم لامكان التمانع الذى هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الجلى لم يحم حول المقصود فوقع فيما وقع * واعلم انه يمكن حمل قوله لايقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وحينئذ لايتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتأمل هذا نهاية ماتيسر لى من تحرير الكلام وتقرير المرام بعون الله الملك العلام ﴿ **قوله** ويمكن ان يوجه الملازمة الى آخره ﴾ اى يمكن توجيه الملازمة فى الآية بحيث يفيد نفى تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل اولا وهو ان يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو امكن تعدد الواجب الذى من شانه التأثير والايجاد لم يكن العالم ممكنا فضلا عن ان يكون موجودا لان وجوده فرع امكانه لكونه حادثا والا اى وان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادرا تاما وتحقق مصحح مقدوريتهما اعنى امكان المصنوع لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال على مامر فلا يكون العالم ممكنا لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين اعنى التعدد وامكان شىء من الاشياء فاذا كان التعدد مفروضا يلزم ان لايكون شىء من الاشيا ممكنا حتى لايلزم امكان التمانع الذى هو محال وبما حررنا اندفع ماقيل ان عدم امكان العالم لايستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا لان عدم كون العالم واجبا معلوم مما سبق من كونه بجميع اجزائه حادثا اذ الواجب لايكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن حمل مانقله المحشى من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم يتكون

اى سواء كان مؤثرا بالفعل اولا فهى حجة اقناعية وان حمل على نفى تعدد الصانع المؤثر فيهما فهى برهان ونحن نقول غاية مالزم من هذا البرهان فساد العالم كلا او بعضا كما اعترف به وهذا البعض لا يجب ان يتحقق فى ضمن البعض من كل منهما كما هو مقتضى اسناد الفساد الى كل من السماء والارض بل يجوز ان يتحقق فى ضمن البعض من احدهما فقط فيندفع منع الملازمة من جهة ويعود من جهة اخرى نعم لو قيل لفسد العالم كانت الملازمة قطعية كما لا يخفى (كلنبوى) (٥) قوله لاستلزامه المحال هو اما اجتماع الضدين واما ان لايكون احدهما صانعا قادرا على الكمال وقد فرض انهما صانعان قادران على الكمال فيلزم اجتماع النقيضين فتقرير البرهان لو تعدد الصانع القادر على الكمال المؤثر فى هذا العالم المحسوس لامكن التمانع وكلما امكن التمانع يلزم ان لا يتعدد الصانع وكلما لم يتعدد يلزم انعدام هذا العالم المحسوس كلا او جزأ وهو المراد بالفساد (كلنبوى)

السماء والارض لم يكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضى وهذا ظاهر عند المتأمل ﴿ **قوله** لو اريد باللازم الى آخره ﴾ نقل عنه وتقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لايوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهى ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد فى الآية على هذا المعنى مما لايخفى بعده انتهى كلامه ﴿ **قوله** لامتناع الى آخره ﴾ دليل لقوله فامكن ان لايوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون من الفساد خلاف الظاهر فكيف يقيده بالامكان ثم يقيده بمع وجود العلة التامة ﴿ **قوله** لتم الامر الى آخره ﴾ يعنى لتم امر الدليل وكونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة واما انتفاء اللازم فلما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود علته التامة ممتنع والا لم يكن العلة التامة تامة ﴿ **قوله** فيلزم ان يكون الى آخره ﴾ اذا كان كلمة لو لاتفيد الا الدلالة على ان انتفاء الثانى لانتفاء الاول فى الزمان الماضى يلزم ان يكون كلا الانتفائين الماضيين اعنى انتفاء التعدد وانتفاء الفساد امرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو عليهما تعليل الثانى بالاول كما ان قولك لو جئتنى لاكرمتك يدل على ان كلا الامرين معلوم الانتفاء عند السامع لكن انتفاء الثانى لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والمستقبلية بدليل تحقق انتفاء الثانى المقرر عند السامع والآية لاتفيده فلا تكون استدلالا ﴿ **قوله** ولو سلم الدلالة الى آخره ﴾ يعنى ولو سلم دلالة الآية على ان انتفاء التعدد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء الفساد فيه لتم المقصود اعنى اثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد فى الماضى لانه اذا ثبت انتفاء التعدد فى الزمان الماضى يكون ماجاء به التعدد فى الحال او الاستقبال حادثا والحادث لايكون الها فلا يكون ماجاء به التعدد الها فيكون الصانع واحدا ﴿ **قوله** قدماء المتكلمين الى آخره ﴾ يعنى ان ماوقع فى كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم بان يكون المراد به التساوى فى الصدق دون ماهو المشهور من الاتحاد فى المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يريدون بالترادف التساوى فى الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء

المترادفة بمعنى انه يصدق كل منهما على الآخر ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة وماقيل من انه يحتمل ان يكون لكل منهما اولاحدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والآخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتأييد ليس على ماينبغى فمجرد احتمال اذ ليس فى عبارته ولافى عبارة القوم مايشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة (**قوله** يرد على ظاهره الى آخره) اى يرد على ماهو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من ان وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاتها من غير احتياج الى شئ ان كل صفة محتاجة فى وجودها الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها (**قوله** وسيجئ تأويله) اى تأويل التصريح المذكور وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس بمعنى ان ذاته تعالى كافية فى اقتضائها من غير احتياج الى امر ومآله الى انه تعالى موجب فى صفاته لئلايلزم كونه محل الحوادث ولاشك ان الوجوب الذاتى بهذا المعنى اعنى عدم الاحتياج الى الغير لاينافى احتياجها الى موصوفها فحينئذ لايرد ماذكر وهذا حاصل مانقل عنه (٦) لكن لايرد على باطنه لان معنى كون الشئ موجودا بذاته ان لايحتاج الى الغير فى وجوده اصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى شئ اصلا فتكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى كلامه وانت خبير بان هذا التأويل مع عدم تماميته فى نفسه لتوقفه على القول بان الايجاب ليس نقصا فى صفاته وبان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان انما هو فى غير الصفات وبان قولهم كل ممكن حادث انماهو فيما اذا كان صادرا بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص فى الاحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول فى الواجب وكما ان حمل الله عليه بجعله واجبا لذاته كذلك حمل الصفات عليها بجعلها واجبة لذواتها بلاتفاوت لايطابقه الاستدلال المذكور فان قوله لكان جائز العدم فى نفسه صريح فى ان المراد ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته وحقيقته مقتضى لوجوده من غير احتياج الى شئ اصلا اذجواز العدم فى نفسه انمايقابل الوجوب بهذا المعنى (**قوله** هذا يدل على ان وجود الصفة الى آخره) يعنى ان قولهم ان المحدث مايتعلق وجوده بايجاد شئ آخر يدل على ان الصفات القديمة لايتعلق وجودها بايجاد شئ لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة

(٦) قوله لكن لا يرد على باطنه الخ مربوط بقوله يرد ظاهره الخ (كلنبوى)

فان بديهة العقل حاكمة بان الصفات محتاجة فى وجودها الى موصوفها * فان قلت مايحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجاده والالازم كون الصفات مخلوقة فلايلزم الجهالة * قلت ليس المراد بالايجاد ههنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم فى الاحتياج الى المخصص بل اقتضاء الوجود ولاشك ان وجود الصفة يتعلق باقتضاء الموصوف وجودها هذا ويرد على الاستدلال بحث قوى وهو ان الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لايستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه الذى هو مناف للقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب وماذكروا من ان كل ماهو محتاج فى وجوده الى شئ فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا عنه بالاختيار والتمسك بان كل ماسوى الله حادث والمحتاج الى الحادث حادث لايجدى نفعا لجواز ان يكون المخصص امرا عدميا ازليا * قال بعض الفضلاء الجهالة البينة انماتلزم اذاكان محمولا على ظاهر كلامهم واما اذاكان محمولا على التأويل المذكور ويكون المراد انه لو لم يكن واجبا لذاته اى للذات الواجب لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق فيكون محدثا اذلانعنى بالمحدث الامايكون محتاجا فى وجوده الى ايجاد شئ آخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلاتكون محدثة فلاتلزم الجهالة البينة اذلايلزم منه ان لايتعلق وجودها بايجاد شئ اصلا انتهى كلامه ولايخفى عليك ان هذا التوجيه مع استلزامه استدراك قوله والالكان جائزا فى نفسه واباثه عنه (٧) ومع ورود الاعتراض السابق عليه يرد عليه انا لانسلم انه لو لم يكن واجبا لذاته تعالى لكان محتاجا الى مخصص مباين مفارق لم لايجوز ان يكون محتاجا الى امر ليست غير الذات ولاعينه كأن يكون قديما صادرا عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة بذاته تعالى فلايلزم حدوثه ولا كونه واجبا بذاته تعالى تأمل فانه من مطارح الاذكياء (**قوله** وان قالوا الى آخره) يعنى وان قالوا فى دفع الجهالة المذكورة ان المراد بقولنا كل ماهو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو مالايكون محتاجا الى شئ اصلا والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فتكون داخلة فى كون وجودها متعلقة بايجاد شئ فلايلزم الجهالة فيرد عليهم انه لايثبت حينئذ حكمهم بكون

(٧) مع ورود الاعتراض السابق عليه يستلزم استدراك قوله والالكان جائز العدم فى نفسه بل يأبى عنه تأمل فانه من مطارح الاذكياء (نسخه)

الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات (**قوله** واما الاعراض الى آخره) يعنى واما ماقالوا من ان الاعراض غير باقية لان بقاءها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقاءها غيرها لانفكاكه عنها فى حال الحدوث فانها فى اول زمان الحدوث موجودة وليست بباقية ضرورة ان البقاء انما يحصل فى الزمان الثانى لانها عبارة عن الوجود فى الزمان الثانى واستمراره على ماسيجئ فى الشرح (**قوله** لكن يردان البقاء الى آخره) يعنى يرد على القول بان بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونها نفسها الاتحاد فى المفهوم فذلك مما لايخفى فساده لان البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية وصيغة الباقى تقتضى زيادة البقاء كالعالم يقتضى زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة فى الوجود الخارجى بمعنى انه ليس فى الخارج امر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثانى فلاشك فى صحته لكن لم يجوّزوا نفسية البقاء بهذا المعنى فى الاعراض ولم لم يقولوا بان الاعراض باقية ببقاء هو نفسها بمعنى انها ليست فى الخارج الا الاعراض واما البقاء فليس امرا موجودا فى الخارج زائدا عليها حالا فيها كحلول السواد فى الجسم بل هو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثانى حتى لايلزم القول بتجدد الاعراض فى كل زمان الذى هو مصادم لمشاهدة الحس وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث وحصول الاتصاف به بعده انما يفيد الزيادة فى العقل لافى الوجود الخارجى بان يكون للاعراض وجود فيه وللبقاء وجود آخر فيه ايضا فان تجدد الاتصاف بصفة لايقتضى كونها موجودة فى الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية التى لاتحقق لها فى الخارج كمعية البارى تعالى مع الحوادث فانه متصف بها مع عدم كونها موجودة فى الخارج والالزم كونه محل الحوادث تأمل فانه دقيق (**قوله** على ماسيجئ) فى التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكوّن اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتبارى يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا متحققا مغايرا للمفعول فى الخارج (**قوله** يعنى ان تصور الواجب الى آخره) يعنى قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع اجزاء ماسواه فاذا تصور بعنوان انه محدث

(لجميع)

لجميع ماسواه على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة له بالبديهة فان كون الاثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحيوة فلايرد مايقال ان احداثه تعالى العالم على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان يحدثه بوسط مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد وارادة كما هومذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة المرتعش فيكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما حيا دون الواجب لان الايجاب بلا قصد لايدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لايخفى وانما قيدنا الايجاب ببلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة كما هومذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لايدل على نفى الصفات المذكورة ولذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات (**قوله** لان ذلك الى آخره) متعلق بقوله لايرد يعنى لايرد مايقال لان ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة كونه ماسوى الله تعالى اذ لايجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا بحدوث العالم بجميع اجزائه فلايصدر عن القديم بالايجاب لان اثر الموجب القديم لايكون حادثا (**قوله** ولايخفى الى آخره) يعنى لايخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان جميع ماسوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ماثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز ان يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث كالمجردات مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب مختارا يحدث العالم بتوسطه (**قوله** ثم ان اعتبار الى آخره) يعنى انما اعتبر الشارح النمط البديع والنظام المحكم لان له مدخلا فى بديهة الحكم والافيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لايكون حادثا وبثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لايتصور الا مع العلم وبثبوتهما على ثبوت الحيوة اذلا يعنى بالحيوة الاصفة توجب صحة العلم والقدرة (**قوله** وظاهر كلام الشارح الى آخره) يعنى ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر ايضا بديهة لكن فيه تأمل اذ لادلالة للاحداث على وجه الاتقان عليهما اذ يكفى فى ذلك العلم بالمسموعات

والمبصرات * واجيب بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ المقصود ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما ان مباديهما موجودة متغايرة فذلك مطلب آخر يجيء بعد هذا فى قوله وله صفات ازلية وهى العلم الى آخره ﴿ **قوله** وعلى ان هذا الى آخره ﴾ ظاهر كلام المحشى يدل على ان هذا المنع ليس مندرجا فى عبارة الشارح وليس كذلك فان المعنى ههنا بمعنى مايقابل الذات وهو بهذا المعنى لايطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبنى على ان بقاء الشيء امر موجود زائد على وجوده وفى قوله والحق ان البقاء الى آخره اشارة الى كلا المنعين اذ كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه امر عدمى ليس بموجود وكون حقيقته الوجود بالنسبة الى الزمان الثانى يدل على انه هو الوجود لكن العقل باعتبار نسبته الى الزمان الثانى يعبر عنه بالبقاء اللهم الا ان يقال مقصوده تصريح بما علم ضمنا فى كلام الشارح ﴿ **قوله** يعنى ان تفسير القيام الى آخره ﴾ يعنى فى قوله كما فى صفات البارى اشارة الى تفسير القيام بالتبعية فى التحيز غير جار فى قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متحيزا ودفع هذا بان عدم جريانه لايضرّ لانه تعريف لقيام الاعراض والصفات ليست باعراض ﴿ **قوله** هذا رد اجمالى الى آخره ﴾ يعنى انه نقض اجمالى للدليل الذى اوردوه على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم المحال اعنى مخالفة الضرورة ﴿ **قوله** لان اصحابنا جعلوا الى آخره ﴾ نقل عنه محصله انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود فى الاجسام والاعراض ولا تفرقة بينهما حتى يجعل احديهما باقيا بالضرورة عند العقل والآخر غير باق ومن ادّعى التفرقة فليبين انتهى كلامه * اقول يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد فى تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لايميز بين الامثال كمال التميز كما فى المتن ﴿ **قوله** فيلزم ان يكون الى آخره ﴾ اى فلو كان الواجب جوهرا يلزم ان يكون ممكنا هذا خلف ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع ان وجوده

الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ماقيل ان الوجود المطلق زائد فى الواجب ايضا وماهو عينه هو وجوده الخاص ﴿ **قوله** للقطع بتغاير المفهومات ﴾ فان الله علم للجزئى الحقيقى والواجب معناه مايكون وجوده من ذاته والقديم مالايكون مسبوقا بالعدم ﴿ **قوله** وايضا الى آخره ﴾ اى يرد ايضا انا لانسلم ان الاذن للشيء اذن بمرادفه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم موهمين للنقص ولا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهامه فالتوقف واجب احتياطا لعظم الخطر فى ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعرى ومتابعيه * اعلم انه لاكلام فى جواز اطلاق اسمائه الاعلام الموضوعة فى اللغات انما النزاع فى الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية اوسلبية جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع اولا وكذا الحال فى الافعال وقال القاضى ابو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيه جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن موهما بما لايليق بذاته تعالى وقد يقال لابد مع نفى ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر فى ذلك فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع كذا فى شرح المواقف ﴿ **قوله** ولاشك فى جوازه الى آخره ﴾ وكذا فى جواز اطلاق الجواز عليه مع عدم جواز اطلاق السخى الذى يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم جواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل والعقل علم مانع من الاقدام على مالاينبغى مأخوذ من العقال وانما يتصور فيمن يدعوه الداعى الى مالاينبغى والفطانة سرعة الادراك فتكون مسبوقة بالجهل ﴿ **قوله** وقيل الطبيب الى آخره ﴾ اى قيل فى بيان وجه النظر انا لانسلم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه فان الطبيب لايطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافى ﴿ **قوله** لكن يعتبر فى التجزى الى آخره ﴾ على مايشعر به لفظ التجزى فان معناه قسمة الشيء الى اجزائه * قال بعض الفضلاء ذلك معتبر فى الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف

التبعض والتجزى فانه بمعنى مطلق الانقسام انتهى كلامه ولايخفى انه يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا فى التجزى والتبعض ايضا على مافسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فيهما حيث قال وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا (**قوله** لان معنى ماهو الى آخره) تعليل لقوله اى مجانسة الاشياء يعنى انما فسرنا المائية بالمجانسة لان معنى ماهو السؤال عن الجنس فمعنى المائية المنسوب الى ماعنى مايقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولايوصف بان له جنسا ولايقال انه مجانس لشىء من الاشياء (**قوله** صرح به السكاكى) يعنى صرح السكاكى وغيره بان ماللسؤال عن الجنس حيث قال فى المفتاح واما ما فللسؤال عن الجنس تقول ماعندك بمعنى ان اىّ الاجناس عندك وجوابه انه انسان اوفرس اوطعام وكذلك تقول ماالكلمة وماالاسم وماالفعل وماالحرف وماالكلام (**قوله** وهذا هو المعنى الذى نفى عنه) اى وانما حمل كلمة ما على معنى اى جنس من الاجناس مع ان لها معان اخر ايضا مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشىء على ماذكره السيد الشريف فى شرح المفتاح فى بيان قوله تعالى ﴿ قال فرعون ومارب العالمين قال رب السموات والارض ومابينهما ان كنتم موقنين ﴾ انه يحتمل ان يكون فرعون قدسأل بما عن خصوصية ذاته تعالى كانه قال اىّ شىء على الاطلاق تفتيشا عن حقيقته الخاصة ماهى واجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيها على ان خصوصية تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ماذكره فى المفتاح حيث قال ويسئل بما عن الوصف تقول مازيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذى نفى عنه تعالى لاستلزامه التركيب المنافى للوجوب واما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلايتعلق غرضنا بنفى ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك فى الجملة حيث لايوصف الواجب عندهم بالحقيقة والاوصاف المغايرتين لوجوده تعالى فان الواجب عندهم هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلى قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويخدشه انه ليس معنى مغايرا للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس الجنس اللغوى (**قوله** لكن يرد ان يقال الى آخره) يعنى يرد ان يقال التقريب ليس بتام لان المعتبر فى المائية المفسرة باىّ جنس من الاجناس هو الجنس اللغوى بمعنى الامر الشامل لاالجنس المنطقى اى المقول على مختلفين بالحقائق على مايدل عليه

مانقل من المفتاح فالجنس اللغوى اعم لشموله الحقيقة النوعية ايضا فانهم يعدّون البشر جنسا واذا كان المعتبر فى المجانسة الجنس اللغوى الشامل للانواع الحقيقية فلايلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة اللغوية التركيب فى ذاته لجواز ان يكون له تعالى حقيقة نوعية بسيطة ولايكون له فصل مقوّم * فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة فلابد له من تعين يميزه عما يشاركه فيلزم التركيب فى هويته لان مابه الاشتراك غير مابه الامتياز * قلت يجوز ان يكون ذلك التعين امرا عدميا غير داخل فى هويته تعالى فتأمل واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفى اى المشاركة فى الجنس الاصطلاحى ولاشك ان ثبوت الجنس الاصطلاحى له تعالى يستلزم التركيب فى ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوى وهو المشاركة فى الجنس اللغوى حتى يرد ماذكر والقرينة قوله يوجب التمايز بفصول مقوّمة واما قوله لان معنى ماهو الى آخره فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفى واللغوى لا ان هذا المعنى مراد ويؤيده ايضا ماسيأتى من قوله ولايماثله شىء فتأمل (**قوله** يعنى ان البعد امتداد له الى آخره) يعنى ان كلمة او ليست للشك المنافى للتعريف بل لتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد له نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمى والثانى الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذان النوعان عند من يقول بوجود الخلاء اى البعد المجرد الذى يشغله الجسم والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالى عن الشاغل لكن قد يطلق على هذا المعنى ايضا كما وقع فى عبارة هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى النافين لوجود البعد المجرد فالبعد هو النوع الاول فقط اعنى الامتداد القائم بالجسم (**قوله** وهذا التعريف الى آخره) يعنى ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما هو للبعد الموجود الذى اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القيام انما يتصور فيه واما تعريف البعد الموهوم الذى هو لاشىء محض كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار فيعرف بالمقايسة عليه بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض فى الجسم اوفى نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم (**قوله** وهذا مبنى على وجود الحيز) يعنى لزوم قدم الحيز

انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء لما سبق من ان القدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجود واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه فى الازل قدمه فلا يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليلا تحقيقيا ولو اريد بالقدم ههنا معنى الازل فاستحالة ازلية المعدوم ممنوع كيف وان الاعدام الازلية غير متناهية * قال الفاضل المحشى ولعل الشارح اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا محال فى حقه تعالى اذ يلزم حينئذ ان يكون للحيز وضع معين ازلى يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر الوهمى فى الازل وكل ذلك محال عليه تعالى او اراد بقدم الحيز قدم التحيز وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ تتالى الاكوان الغير المتناهية فى الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انا لا نسلم لزوم الوضع الذى يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمى ينافى وجوبه الذاتى لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفى ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والا لزم احتياجه الى الحيز وهو ينافى الوجوب وانا لا نسلم انه يلزم تتالى الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد فى ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التى لا تبقى زمانين (**قوله** والاكوان من الموجودات العينية الى آخره) على ما مر من ان المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية باسرها الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (**قوله** هذا الترديد الى آخره) دفع لما يتوهم من ان الترديد المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشئ على حيزه او نقصانه فى جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد لاظهار بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه احد اولا وقيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوى للحيز اذ هم يطلقونه على التزايد والتناقص يقال زيد فى المسجد وعلى الكرسى (**قوله** ثم ان هذا الدليل) اى هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبنى على تناهى الابعاد وانما قلنا ذلك اذ لو قرر بانه اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه فيكون متجزيا لا يكون مبنيا عليه كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبنى ايضا على انه تعالى ليس

جزأ لا يتجزى لانه يتركب عنه غيره ولانه احقر الاشياء واخسها والا فيجوز ان يكون ناقصا من الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهى من خواص المقدار والجواهر الفرد لا مقدار له (**قوله** وجه ضعفه الى آخره) حاصله منع الملازمة يعنى لا نسلم انه لو اتصف اجزاؤه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة واخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكره وبعض الافاضل بين وجه ضعفه بمنع الملازمة الثانية يعنى لا نسلم انه لو لم يتصف اجزاؤه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه وانما يلزم لو لم يتصف المجموع ايضا وفيه ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه * اقول كون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصا بالنسبة الى الجزء ممنوع لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم ثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد عن كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل يعتد به (**قوله** ويرد عليه الى آخره) اثبات الملازمة الممنوعة (٧) يعنى ان المراد بصفات الكمال جميعها على ان يكون الاضافة للاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها * فان قيل على هذا لا يكون الشرطية الثانية صحيحة اعنى قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلى يستلزم السلب الجزئى ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفا بالوجوب * قلت فحينئذ يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبنى على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات الكمال لا يكون واجبا لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد عن كل نقصان فيكون حادثا لانه حينئذ يكون ممكنا وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه آنفا (**قوله** وايضا صفة الكمال الى آخره) توجيه آخر لاثبات الملازمة يعنى ان صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق العلم والقدرة مثلا (٨) وهى لا توجد الا فى الواجب (**قوله** يريد ان هذا التصريح الى آخره) يعنى ان مقصود الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية فى كتابه ان قرئ بصيغة المعلوم او تصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك من جميع الوجوه تناقض قوله فلا يماثل علم الخلق

(٧) قوله يعنى ان المراد الى آخره تلخيص الدليل على هذا ان يقال اما ان يكون كل جزء منه متصفا بوجوب الوجود فيلزم تعدد الواجب او لا يكون بعضه متصفا به فيلزم امكان ذلك الجزء فيلزم امكان الكل فلا يكون واجبا بالذات وهو محال مستلزم لاجتماع النقيضين اعنى ان يكون واجبا بالذات وان لا يكون ولا غبار عليه (كلنبوى)

(٨) قوله وهى لا توجد الا فى الواجب الخ هذه المقدمة مسلمة عند اهل السنة وغير مسلمة عند الحكماء فانهم اثبتوا للعقول علما مساويا لعلم الواجب كما يعرفه من يرتاض فى كلامهم ولا حاجة الى مثل هذا التحرير المؤدى الى ذلك اذ المراد من قول المستدل فاجزاؤه اما ان يتصف بصفات الكمال ان جزأ منه اما ان يتصف بواحد من صفات الكمال على وجه يقتضيه ذاته فيلزم ان يكون ذلك الجزء واجبا بالذات لان العلم والقدرة وغيرها

بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين فى بعض الوجوه كاف فى مماثلتهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه فيما به المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلايماثل بوجه من الوجوه المبالغة فى نفى المماثلة يعنى انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله وقدصرح بيانا وتأييدا لقوله لايماثل والمعنى فلايكون لاثبات المماثلة وجه وجه اصلا والحال انه صرح بانه انمايثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف ﴿ **قوله** يرد عليه انه يجوز الى آخره ﴾ يعنى ان الظاهر ان المراد بالشيء الموجود على ماهو المتعارف بينهم فحينئذ يرد عليه انا لانسلم انه لوخرج عن علمه شيء يلزم النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء ممايستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له (٩) كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لايعلم ذاته لان العلم يستدعى المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لاتتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولايلزم النقص والافتقار وبما حررنا اندفع ماقاله الفاضل الجلى يرد عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء عندنا الموجود ولماثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعى العلم السابق بالضرورة فلانقض بالمادة التى اوردها المحشى لان كل مايوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعى العلم السابق بالامور الموجودة التى يتعلق بها القدرة اعنى الممكنات دون الواجب هذا ولوحمل الشيء فى عبارة المتن على مايصح ان يعلم ويخبر عنه اوالممكن لم يرد ماذكر كمالايخفى لكن لايحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل فى الممكن (٣) وليس ممايصح تعلق العلم به عندهم ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصود بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على الموجود او الممكن لان دائرة العلم اوسع مماذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة ايضا ان اريد مايصح ان يعلم ﴿ **قوله** لايعلم الجزئيات ﴾ يعنى انه تعالى لايعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة اولا كالاجرام الفلكية الثابتة على اشكالها من حيث انها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لايمكن الا بالآلات الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هى كليات غير مانعة من الشركة على ماهو شان كل مايحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بان فى ساعة كذا خسوفا

من صفات الكمال من توابع الوجود الخارجى فلايكون شيء منها مقتضى الذات الا بان يكون وجود الموصوف مقتضى الذات ايضا اولا يتصف به على ذلك الوجه فيلزم ان يكون ذلك الجزء ناقصا فى ذاته من كل وجه وان كان متصفا به ازلا وابدا باقتضاء غيره اياه والناقص فى ذاته من كل وجه ممكن ذاتى فلايكون واجبا بالذات كمالايخفى (كلنبوى)

(٩) قوله كذات الواجب مثلا انما قال مثلا لان الجزئيات المادية والمتغيرة كذلك بناء على استحالة تغير علم الواجب واتصافه تعالى بآلات جسمانية كما قال الحكماء تأمل [٢] (كلنبوى)

[٢] لعل وجهه عدم اندفاع ما اورده الفاضل الجلى على تقدير جعل الجزئيات المادية مصرفا لقوله مثلا (لمحمد سعيد الآمدى)

(٣) قوله وليس مما يصح تعلق العلم به عندهم الخ لايخفى ما فيه لانهم انما ينفون تعلق علمه تعالى

فانه قد علم الخسوف الجزئى لاعلى الوجه الجزئى لان ماعلم لايمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان فى الخارج لايصدق الا على ذلك الخسوف بل لابد فى ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل بعد ذلك الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لابطريق التخيل والاحساس لفقدان الآلة فلايعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة فى الارض ولافى السماء لكن لما كان علمه تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا عن وقوع الشركة ولايلزم من ذلك ان لايكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك بل ماندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه التعقل فالاختلاف فى طريق الادراك لافى المدرك هذا ماافاده العلامة الدوانى فى تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسى فى شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لايعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه الكلى واما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجهه بعض الافاضل بان معناه انه لايعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة بانها واقعة الآن اوغدا اوامس فانه لوكان عالما كذلك فاما ان يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لامدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلثة وهذا العلم يكون مستمرا لايتغير اصلا كالعلم بالكليات * وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة فى الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل فى وقته (٤) وليس فى علمه كان وكائن وسيكون بل هى دائما حاضرة عنده فى اوقاتها بلا تغير اصلا فعلى هذا يكون قولهم انه لايعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا هذا لكن قال الامام ان اللائق باصولهم انه تعالى لايعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة اولا لما يلزم فى الاول من تغير العلم وفى الثانى من الافتقار الى الآلة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم مايتوهم البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها هذا

بكنه ذاته لاتعلقه به بوجه ماولو بعنوان واجب الوجود اوصانع العالم لانه انما يوجب المغايرة بين ذاته العالم وبين هذا الوجه ولاشك انهما متغايران وان قولهم مايمكن ان يعلم بمعنى مايمكن ان يعلم بوجه مصحح للحكم عليه بدليل قولهم ويخبر عنه لابمعنى مايمكن ان يعلم بكنهه وهو ظاهر فعلى هذا التقدير يحصل الرد على الدهرية كما لايخفى (كلنبوى)

(٤) قوله وليس فى علمه كان وكائن وسيكون اى على ان يكون تلك الازمنة المستفادة من هذه الكلمات مقيسة اليه تعالى وان كان فى علمه تعالى ذلك على ان يكون تلك الازمنة مقيسة الينا كما فى قوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وقوله تعالى سيعلمون سيدخلون وامثالها كثيرة فى القرآن جدا فتأمل

(كلنبوى)

خلاصة الكلام الملتقط من فوائد علماء الكلام (**قوله** منافى الايجاب هو القدرة الى آخره) يعنى ان للقدرة معنيين احدهما صحة الفعل والترك اى يصح منه الايجاد وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه تعالى والى هذا ذهب المليون وهو منافى الايجاب وثانيهما انشاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص فيستحيل انفكاكه عنه فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حقه تعالى اذصدق الشرطية لايستلزم صدق طرفيها ولاينافى كذبهما وهذا المعنى لاينافى الايجاب فان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لاينافى الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل مادام عاقلا يغمض عينيه كلما قرب ابرة من عينيه لقصد الغمز فيها من غير تخلف مع انه يفعله باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لاينافى الاختيار فماظنك بمن يكون علمه عين ذاته (**قوله** فمتفق عليه بين الفريقين) قديقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لان مشية الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ماصرح به فى شرح المواقف فى بحث ارادة الواجب تعالى فمعنى قولهم انشاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازما لذاته تعالى كان طرف الفعل لازما لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته لم يكن شيء من الطرفين لازما لذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى (٥) فلايكون الاتفاق بين الفريقين الافى اللفظ (**قوله** هذا انما يدل على زيادة الى آخره) يعنى ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحدثى الذى هو من جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثى ولا كلام فى زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع فى زيادة حقيقة ذلك المفهوم ومايصدق هو عليه على ذاته بمعنى انه كما ان فى حقنا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هى العلم فهل فى حق الواجب كذلك ام ذاته

(٥) قوله فلايكون الاتفاق بين الفريقين الا فى مجرد اللفظ الخ فيه نظر ظاهر اذلو كان كذلك لكان المشية مجازا على قول الحكماء اذ لم توضع للعلم بل المشية عند الفريقين مستعملة فى معناها الحقيقى الذى هو القصد لكن ذلك القصد عند الحكماء يتحقق فى ضمن العلم لا فى ضمن شيء آخر وراءه بخلافه عند المتكلمين فالاتفاق من حيث اللفظ والمعنى جميعا (كلنبوى)

(تعالى)

تعالى كاف فى ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحت مايترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال فى سائر الصفات ولاشك ان ثبوت المشتق لايدل على ذلك فمنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته (**قوله** ان اراد اقتضاء ثبوت الى آخره) يعنى ان اراد بان ثبوت المشتق للشيء يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له انه يقتضى ثبوت المأخذ فى نفسه فى الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلانسلم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لايقتضى وجود الوجوب والوجود الذين هما مأخذهما فى الخارج لانهما امران اعتباريان على ماحقق وان اراد انه يقتضى ثبوت المأخذ لموصوفه بمعنى ان صدق المشتق على الشيء يقتضى ان يكون ذلك الشيء متصفا بمأخذ الاشتقاق فمسلم لكن لايتم غرضهم من اثبات وجود الصفات لجواز ان يكون ذلك المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية فى الخارج * اجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الثانى والمقصود منه ان المعنى الذى دل على زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته لاكما زعمه المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره واما ثبوته فى نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض ولما علم ثبوت مأخذ هذه الاوصاف لموصوفه وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثل كون الضوء مضيئا بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوته فى نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد فى الخارج اذ الوجود الرابطى فى الامور العينية فرع الوجود العينى فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه ان كون هذه الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان الترديد المذكور فى كلام المحشى قبيح اذ كلام الشارح نص فى الثانى لايحتمل الاول اصلا وفيه انه انما يتم لو كان الضمير المجرور فى له متعين الرجوع الى الشيء لكنه يحتمل ان يكون راجعا اليه وان يكون راجعا الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لايخفى (**قوله** وقد فرعوا الى آخره) تأييد لان غرضهم من ذلك اثبات كون الصفات موجودة (**قوله** لعل مرادهم الى آخر) يعنى لعل مراد المعتزلة من قولهم عالما لاعلم له انه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها تتميز الاشياء وتنكشف عنده لانفى العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا اسود لاسواد له فحينئذ يكون راجعا الى ماذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق

مخصوص بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما ﴿ قوله قلت يأباه قولهم الى آخره ﴾ يعنى يأبى عن ان يكون المراد ماذكر اثباتهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ماقال فى المواقف من ان العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلواثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لانفس الاضافة (٦) فعلم انهم ينفون العلم رأسا ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية واعلم ان المراد بالعالمية ههنا على مانقلناه عن المواقف وصرح به المحشى فيمابعد حيث قال هواضافة التميز والانكشاف التى يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره احد اذ لوانكره لزم عنه انكار كونه تعالى عالما واما العالمية التى هى حال فقد اثبتها ابوهاشم من المعتزلة والقاضى الباقلانى من الاشاعرة وقالا انها صفة لذات الواجب ليست موجودة ولامعدومة قائمة بموجود لها تعلق بالمعلومات وهى ليست بمرادة ههنا اذ هى ليست اضافة بل ذات اضافة ولم يثبتها احد سواهما وبماذكرنا ظهر فساد ماقال الفاضل المحشى ههنا فانه مبنى على عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه (٧) وقيل فى توجيهه ان اثبات العالمية يأبى عماذكر لان العالمية ايضا ليست صفة حقيقية له فلوكان المراد من قولهم لاعلم له نفى كون العلم صفة حقيقة له فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفى بهذا المعنى دون العالمية اذهما متساوية الاقدام فى ذلك تأمل فخذ ماصفا ودع ماكدر ﴿ قوله وكذا قولهم عالما بالذات ﴾ يعنى يأبى ماذكر قولهم عالم بالذات وهوظاهر وقولهم علمه عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التى هى تعلق مخصوص زائدة على ذاته اذ لوكان المراد انه ليس امرا حقيقيا زائدا على ذاته تعالى فى الخارج والعالمية ايضا كذلك فلاوجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التى هى تعلق مخصوص زائدة فعلم انهم ينفون العلم مطلقا (٨) ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى ﴿ قوله فيه تأمل الى آخره ﴾ اى فى دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التى هى مبدأ الانكشاف والتميز تأمل اذ الصدور على وجه الاتقان انمايدل على ان فاعلها متصف بالاضافة التى هى التميز والانكشاف وهى التى يسميها المعتزلة عالمية واما اتصاف فاعلها بصفة اخرى التى هى

(٦) قوله فعلم انهم ينفون العلم رأسا اى لاصفة حقيقية ولااعتبارية بناء على ان العلم عندهم ليس من مقولة الاضافة والالسموا التعلق علما لاعالمية هذا واقول لعل مراد المعتزلة لاعلم صفة زائدة وان كان له علم هو عين ذاته فلايكون قولهم بمنزلة هذا اسود لاسواد له بل بمنزلة سواد اسود لاسواد زائدا عليه بل هو اسود بسواد هوعينه كمالايخفى (كلنبوى)

(٧) قوله وقيل الخ اقول وهذا التوجيه اوجه اذعلى توجيهه السابق يلزم استدراك قوله فانها ليست صفة حقيقية ايضا اذيكفى حينئذ ان يقال لو كان العلم عندهم اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم لماسموها بالعالمية المعللة بالعلم بل بنفس العلم سواء كانت العالمية صفة حقيقية اواعتبارية بخلاف هذا التوجيه فان حاصله لوكان له تعالى علم زائد اعتبارى لاثبتوه ايضا كمااثبتوا العالمية لانهما وصفان اعتباريان لاحقيقيان واثبات احدهما دون الآخر تحكم والاولى عندى الجمع بين التوجيهين (كلنبوى)

مبدأ لتلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب المواقف انه لاحجة على ثبوت امر سوى الاضافة التى بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما * قال المحقق الدوانى فى شرح العقائد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التى يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقدسمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندى ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها ممالايدرك الا بالكشف ومن اسندها الى غير الكشف فانما يرى له ماكان غالبا على اعتقاده بحسب الفطرة الفكرى ولاارى بأسا فى اعتقاد احد طرفى النفى والاثبات فى هذه المسئلة ﴿ قوله لهم ان يقولوا ﴾ اى للقائلين بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد المفهومين كمفهوم العلم والقدرة مثلا محال وهو ليس بلازم اذلانقول بان كونه قادرا عين كونه عالما بل نقول ان مايصدق عليه القدرة اعنى ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتين وليس بمحال اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة ﴿ قوله لهم ان يقولوا ﴾ يعنى لهم ان يقولوا ان ماصدق عليه العلم وكذا سائر الصفات فى شانه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف مايصدق عليه العلم فى شاننا فانه غير قائم بذاته تعالى بل بذواتنا لكونه مغايرا لذواتنا ويجوز ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك ﴿ قوله قد اقتصر على الاول ﴾ اى بيان نفى المغايرة بين الذات والصفات حيث قال لاهو ولاغيره ولم يقل ولاهى متغايرة ﴿ قوله لكن اشار الى آخره ﴾ يعنى اشار المصنف بنفى تعدد الذات والصفات القديمة بنفى التغاير بينهما الى ان التعدد فرع التغاير واذاكان التعدد فرع التغاير فعلم الجواب من لزوم تعدد الصفات القديمة ايضا اذليست متغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست متغايرة للذات والفاضل المحشى قال اشار الى آخره اى اشار بقوله فلايلزم تكثر القدماء وهو خبط اذليس فى كلام المصنف قوله فلايلزم تكثر القدماء وحمله على قول الشارح ممالامعنى له ﴿ قوله ولان الغرض الاصلى ﴾ عطف على قوله لان الجواب التام اى انما قال اشار لان المقصود الاصلى بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لامدخل لقوله لاهو فى الجواب بل هو تتم بنفى المغايرة ﴿ قوله ولك ان تحمل كلام المصنف الى آخره ﴾ يعنى ان الشارح حمل كلام المصنف على انه لايلزم التعدد مطلقا ولاتكثر القدماء فورد عليه الاعتراض الذى ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد على التغاير ولك

(٨) قوله ويجعلون العالمية الخ فيه انهم لم يجعلوها معللة بالذات بل قالوا ان عالميته تعالى واجبة فلا تعلل بشئ لان الواجب لاتعلل ولذا اوردوا عليهم بانهم ان ارادوا بالواجب الواجب بالذات فضرورى البطلان وان ارادوا اللازم للذات فهو لاينافى تعليله بعلم زائد اذ اللازم للذات قد يكون بوسط الا ان يقال ان الخيالى اشار بقوله قولهم عالم بالذات تحرير مرادهم بان العالمية معللة بعلم هو عين الذات لابعلم زائد فيندفع ماوردوا عليهم ان كونه تعالى عالما بلا علم بمنزلة كون الجسم اسود بلاسواد فتأمل (كلنبوى)

ان تحمل كلام المصنف على انه لايلزم قدم غير الله تعالى وان كان يلزم التعدد ولامحذور فى ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافى له تعدد القدماء المتغايرة وهوليس بلازم فيكون عين ماذكره الشارح بقوله فالاولى ان يقال المستحيل الى آخره ولايرد السؤال الذى ذكره بقوله ولقائل ان يمنع لان ذلك السؤال انمايرد على تقدير نفى التعدد مطلقا * نقل عنه وهذا الحمل موافق لماقاله بعض المحققين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولااستحالة فى تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح فى هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم (**قوله** وانما حمل الشارح الى آخره) انما حمل الشارح كلام المصنف على نفى التعدد دون نفى قدم الغير لان المشهور بين القوم هو نفى التعدد مطلقا وفى قول الشارح والاولى دون ان يقول والصواب اشارة الى ماذكره المحشى (**قوله** ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا) يعنى كما ان التزام الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشىء مع العلم به التزام (**قوله** ولذا قال فى المواقف الى آخره) فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على انه ان علم به يكفر (**قوله** ولاشك ان لزوم الذاتية للانتقال(٩) من اجلى البديهيات) هذا انما يتم ان لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقى واما لو قالوا بالاشراق والتعلق على مانقل عن بعض النصارى فلا فالعمدة فى تكفيرهم ماذكره بقوله على ان قوله تعالى ﴿وما من اله الا اله واحد﴾ يعنى انهم انما كفروا لاثبات الآلهة الثلثة لا لانهم اثبتوا القدماء الثلثة ومعنى اثباتهم الآلهة الثلثة انهم سوّوا الثلثة فى الرتبة واستحقاق العبادة على ماصرح به الشارح فى بحث حذف المسند من شرح التلخيص لا انهم يثبتون وجوب وجود لكل من الثلثة كيف وقد صرح فى الهيات المواقف انه لامخالف فى مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية اى النصارى فماذكره المحشى كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلثة محل بحث اذ الاشتراك فى الالوهية بمعنى استحقاق العبادة لايدل على كونها ذوات مع انه لاحاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف فى تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات * نقل عنه قال الامام الرازى فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبنى على هذا التفسير انتهى كلامه يعنى الجواب المذكور بقوله وجوابه الى آخره مبنى على هذا التفسير واما لو فسر قول النصارى

(٩) قوله من اجلى البديهيات اذ العقل لايجوز استحفاظ تشخص القائم بالغير بتعاقب المحال المشخصة وان جوز مثله فى القائم بذاته كما قالوا فى الهيولى من ان تشخصها محفوظ بتوارد الصور وتعاقبها مع انه غير معقول ايضا لان تشخصها يكون عبارة عن تشخص ما لا عن تشخص معين والوجود بالشخص المبهم غير معقول فليتأمل (كلنبوى)

ان الله ثالث ثلثة بان الله ثالث الآلهة الثلثة الله والمسيح ومريم ويشهد عليه قوله تعالى ﴿ءانت قلت للناس اتخذونى وامى الهين من دون الله﴾ فوجه تكفيرهم ظاهر لاسترة عليه لقولهم بذوات ثلثة (**قوله** وايضا ترتب الى آخره) يعنى ان ترتب الحكم على المشتق يدل على ان مأخذ اشتقاقه علة لذلك الحكم كما فى قوله تعالى ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما﴾ فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على ان علة القطع السرقة فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ان ماقالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بانه ثالث ثلثة فان كان علة الحكم منحصرا فى التزامه تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر (**قوله** وعبارة الشرح تشير الى الاول) اى ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزمهم ذلك (**قوله** وبالاقنوم الى آخره) الاقنوم الاصل قال الجوهرى احسبها انها رومية وقيل انها يونانية وكانهم سموا الامور الثلثة اصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده اولانها اصول الالوهية (**قوله** وقد يوجه بانه ميل الى آخره) قال فى شرح المقاصد واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع القدرة الى الحيوة ان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة اخرى والاولى ان يقال كانه ميل منهم الى نفى ماسوى العلم والحيوة (**قوله** لكن لايلايمه قولهم بالقدماء الى آخره) وكذا لايلايمه انتقال اقنوم العلم الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لامعنى لانتقاله (**قوله** اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة) اعنى الذات والوجود والعلم والحياة وان نظر الى اتحادها فى الخارج فواحد وهو الذات يمكن ان يقال قولهم بالقدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر فى بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات * قال القاضى فى تفسيره ويريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحيوة (**قوله** العدد هو الكم المنفصل الى آخرة) الكم هو العرض الذى يمكن لذاته ان يفرض فيه شىء غير شىء فان كان بين اجزائه حد مشترك اى ذو وضع يكون بداية لاحدهما ونهاية للآخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد

مثلا اذاقسمت العشرة الى ستة واربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الاربعة من السابع لامن السادس ولاشك انه لاانفصال بهذا المعنى فى الواحد فلايكون عدداً داخلا بل ليس كما اذ الوحدة تقتضى اللاقسمة ولذاقالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين (**قوله** ولذا فسروه) اى ولاجل ان الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فسروا العدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه اى جانبيه احدهما جانب فوقه والآخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذليس له جانب تحته والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التى هى مجموع جانبيه اعنى الواحد والثلثة وقس على ذلك (**قوله** فكلام الشارح الى آخره) اى جعله الواحد من مراتب العدد امامبنى على هذا المذهب اومبنى على التغليب يعنى اطلق اسم المراتب التى هى مابعد الواحد على مايشمله تغليبا للاكثر على الاقل (**قوله** يرد عليه) اى يرد على جعل الشارح بعض المراتب جزأ من البعض انهم اتفقوا على ان جميع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة مثلا العشرة عشر وحدات لاخمستان ولاستة واربعة ولاسبعة وثلاثة الى غير ذلك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلاشبهة وربما يستدل بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس باولى من تركبها من الثلثة والسبعة فان تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلامرجح وان تركبت عن الكل لزم استغناء الشئ عماهو ذاتى له لان كل واحد منها كاف فى تقويمها فيستغنى عما عداها * اجاب بعض الفضلاء بان المراد بالجزء ماهو فى حكم الجزء فى عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويجا اوهو من قبيل اجراء الكلام على متفاهم العرف (**قوله** وقديجاب ايضا بان القديم الى آخره) يعنى منع الملازمة اى لانسلم لزوم تعدد القدماء لان القديم ازلى قائم بنفسه غير محتاج الى شئ والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا تكون قديمة وان كانت ازلية والمراد بالازلى مالا ابتداء لوجوده دون المعنى الاعم اعنى مالاابتداء له اصلا (**قوله** ولوسلم) منع لبطلان اللازم اى ولوسلم ان القديم مالا ابتداء لوجوده سواء كان قائما بنفسه اولا

فلا نسلم استحالته فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتى وهو عدم الاحتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة للقدم الذاتى والزمانى المفسر بمالايكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته (**قوله** ولايخفى انه لايوافق مذهب المتكلمين) لان القول بالقدم الذاتى والزمانى من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات (**قوله** قد سبق مافيه) اى قد سبق فى الشرح ان القول بامكان الصفات ينافى قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولايخفى عليك ان القول بمخالفة هذه الكلية اهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ولذا خصصه المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفى عبارة الشارح اشعار بذلك حيث قال ولا استحالة فى قدم الممكن الى آخره (**قوله** بقدم المشية) قالوا ان المشية صفة واحدة ازلية يتناول جميع ماشاء الله لها من حيث انها تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا فى شرح المقاصد (**قوله** وفسروه بالقدرة على التكلم) قالوا التكلم المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لامحدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتداء ان كان قائما بذاته فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لابالقدرة كذا فى شرح المقاصد (**قوله** فالتفريع المذكور الى آخره) اى المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفى قدم الصفات غير ظاهر اذ لوكان ذهابهم الى نفى القدم لصعوبة المقام لوجب نفى قدم الصفات مطلقا لان الصعوبة فى اثبات البعض ايضا باق فعلم ان نفيهم قدمها ليس لصعوبة هذا المقام بل لامر آخر وللفاضل المحشى والجلى فى تصحيح التفريع كلام لايرضى بسماعه الآذان الكريمة (**قوله** قالوا الى آخره) اى بينوا صحة التفسير المذكور بانه مأخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت مافى الدار غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص آخر مع انه ذو يد وقدرة فلوكان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالغير فى قولنا غير زيد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لايغاير زيد ثوبه وامتعة الدار وهو باطل قطعا (**قوله** سواء كان بحسب الوجود الى آخره)

اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحيث يتصور وجود احدهما الى آخره بقوله اى يمكن الانفكاك بينهما يعنى انما فسره به اشارة الى ان امكان الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر او بحسب الحيز بان يتحيز احدهما فى حيز لم يتحيز الآخر فيه لامايوهمه قوله يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر من اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود ﴿ قوله فلانقض الى آخره ﴾ لانه وان لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافى القدم على مامر (٢) لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا لكانا متحيزين بحيزين * قال بعض الفضلاء هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان الامكان الوقوعى دون الذاتى اذ القدم ينافى الامكان الوقوعى لا الذاتى انتهى كلامه اقول لو اريد بالامكان الامكان الذاتى لزم ان يكون الصفات غير الذات لانه يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتى لكونها ممكنة على ماهو الحق ولو اريد بالامكان امكان الانفكان من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة ﴿ قوله لكن يرد الالهان المفروضان ﴾ وكذا المجردان المفروضان كالعقول والنفوس اللتين اثبتهما الفلاسفة لانه لايمكن الانفكاك بينهما فى الوجود لكونهما قديمين ولا فى الحيز لعدم تحيزهما ﴿ قوله فليتأمل ﴾ وجه التأمل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقضان المذكوران مندفعان لعدم تحققهما ومادة النقض يجب ان تكون متحققة لان الناقض مدع لابد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه مجرد فرض الاله وماقاله الفاضل المحشى من ان النقض انما يرد بالممكن لابالممتنع ولاشك ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتيهما فليس بشئ لانه على تقدير تسليم كفاية امكان مادة النقض لافرق فى الالهين والجسمين القديمين فى ان وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتيهما مع قطع النظر عما سواهما كما لايخفى ﴿ قوله لما كان عدم الانفكاك الى آخره ﴾ اى ان الشارح لما كان بصدد بيان ان الصفات لاتغاير الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كما بين عدم الانفكاك بحسب الوجود ليتم البيان الا انه تركه لان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز كان

(ظاهرا)

(٢) وهو ماثبت قدمه امتنع عدمه وفيه نظر لجواز ان يكون قدمه مشروطا بعدم حادث فاذا وجد زال القدم وثبت العدم ولو سلم فلا يرد النقض بالجسمين القديمين لان المراد بامكان الانفكاك نفى اللزوم وفى المادة المذكورة لم يوجد لزوم بل دوام ولو سلم فانما المراد بالمعرف الغيرية المحققة والمادة المفروضة غير محققة عند المتكلمين كما اشار اليه المولى الخيالى بقوله فتامل (مص)

ظاهرا ضرورة عدم كونهما متحيزين ﴿ قوله والا فمجرد الى آخره ﴾ اى وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهرا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لانتقاضه بالجسمين القديمين على ماعرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح به ﴿ قوله فانهم قالوا بمغايرة الى آخره ﴾ قال الآمدى ذهب الشيخ الاشعرى وعامة الاصحاب الى ان الصفات منها ماهى عين الموصوف كالوجود ومنها ماهى غيره وهى كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ومنها مايقال لاعين ولاغير وهى مايمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها كذا فى شرح المواقف وبما ذكرنا ظهر لك ان ماقال الفاضل المحشى الظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها كلام لايعبأ به ﴿ قوله وبهذا يظهر الى آخره ﴾ اى ومن عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات المحدثة ظهر ان استدلالهم السابق اعنى انه يقال فى اللغة والعرف مافى الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة المحدثة ايضا لاتغاير الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم والحيوة والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام ﴿ قوله قد عرفت ان المراد الى آخره ﴾ يعنى قد عرفت فى الحاشية السابقة ان تفسير الشارح قوله يمكن ان يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر بقوله اى يمكن الانفكاك (٣) للاشارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك فى الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين ولانقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع عن العالم فى الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصانع فى الحيز فان العالم متحيز فى حيزه وليس الصانع متحيزا فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى (٤) وكذا لايرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض فى الوجود بان ينعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل فى الحيز فان حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه فما قاله الفاضل الجلى ان النقض بالعرض مع المحل باق ليس بشئ منشأه قلة التدبر * قال بعض الفضلاء

(٣) قوله للاشارة الى تعميم الانفكاك اى من الانفكاك فى الواقع ومن الانفكاك فى التصور اى فى تجويز العقل من اول الامر بمجرد النظر اليهما مع قطع النظر عن الخارج والدلائل بعد التأمل (كلنبوى) (٤) قوله وكذا لايرد الاشكال الخ فيه نظر لان الحيز من خواص الاجسام كما يدل عليه تعريفه بفراغ يشغله الجسم فلا ينفك العرض عن المحل فى الحيز بان يكون حيز كل مغايرا لحيز الآخر كالجسمين القديمين فالحق ان مراد الخيالى مجرد دفع النقض بالعالم مع الصانع لا تصحيح التعريف من كل وجه والا فيرد عليه الجزء مع الكل ايضا بناء على ان الجزء ينفك عن الكل فى الوجود والكل عن الجزء فى الحيز فيما كانا جسمين بناء على ان حيز الجسم لا يمكن ان ينقص عنه ولا ان يزيد عليه كما سبق من الخيالى فحيز الجزء غير حيز الكل الا ان يقال حيز الجزء جزء من حيز الكل فلا يكونان غيرين فليتأمل (كلنبوى)

(٥) قوله مع عدم جواز ان لايكون محله متقوما به بناء على ان محله الشخص الذى هو

رد هذا الجواب بان هذا لايستقيم على ما هو المقرر المحقق عندهم من ان كلمة او فى التعريف للتقسيم دون الترديد وحاصله ان المراد باو ان قسما من المحدود حده هذا وقسما آخر حده هذا فالمعنى حينئذ ان قسما من المتغايرين حده مايمكن الانفكاك بينهما من الجانبين فى الوجود وقسما منهما مايمكن الانفكاك من الجانبين فى الحيز فيرد الاشكال على ما ارتضاه * اقول هذا انما يرد ان لوكان التعميم مستفادا من كلمة او وليس كذلك كيف وهو غير مذكور فى تعريف الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك فى التعريف غير مقيد بقيد فى الوجود اوفى الحيز حيث قال اى يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغير ان ما يمكن الانفكاك بينهما اى فرد كان من الانفكاك نعم لايتم الجواب الذى ذكره المحشى اذا اخذ كلمة اوفى التعريف كما قال بعضهم الغيران مايمكن الانفكاك بينهما فى الوجود اوفى الحيز اذ لايمكن التعميم حينئذ لان كلمة او للتقسيم لاللترديد تأمل (**قوله** نعم يرد الاشكال الى آخره) اى يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين على من قال الغيران مايمكن انفكاكهما فى عدم اوفى حيز لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم فى العدم لاستحالة عدمه تعالى ولا فى الحيز ايضا لامتناع تحيزه وان كان يمكن انفكاك العالم فى العدم والحيز جميعا (**قوله** ان قلت لعلهم ارادوا الى آخره) يعنى لعل مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لايكون احدهما قائما بالآخر اوقائما بمحله وان لايكون متقوما وحاصلا به فلايكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لايكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز ان لايكون بعضها قائما بمحل البعض الآخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع ان لايكون الكل متقوّما به ولاينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولامتقوّم به لامتناع ان يكون الصانع محلا للعالم اومحلا لمحله اوجزء الشئ وكذا لايرد النقض بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز ان لايقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين (**قوله** قلت مثله الى آخره) حاصله ان لفظ امكان الانفكاك لايدل على المعنى المذكور وهل هذا الاتفسير وتخصيص مأخوذ من خارج لاخراج مواد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف اعم وتعميم كل تعريف اخص لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما يخفى (**قوله** على انه يرد الى آخره) اى مع كونه مما لايلتفت اليه غير صحيح فى نفسه لانه يرد

زيد مثلا وزيد لكونه عبارة عن الحيوان الناطق مع التشخص هو متقوم بالتشخص لانه جزؤه اقول ان كان التشخص جزأ من محله فعلى تقدير صحته يلزم ان لايكون غيره عندهم فلايصح قوله غير محله والا فلايكون محله متقوما به فالحق ماقيل بعد وما اورده عليه مدفوع بانه انما جعله مقابلا للاعراض اللازمة لانهم ذكروه مقابلا لها لالكونه مقابلا لها فى الواقع الا ان يقال التقوم بمعنى التحصيل فيكون المحل متقوما بالتشخص بمعنى متحصلا موجودا بالتشخص وهذا المعنى لايوجب ان يكون التشخص جزأ من المحل بل يوجب كونه موقوفا عليه لوجوده جزأ كان او خارجا لازما فلايصح ان يسلب التقوم بالتشخص بهذا المعنى عن المحل نعم التقوم به ظاهر فى الجزئية وكاف فيما سبق له من اخراج الكل والجزء من الغيرين وبما قررنا ظهر ان التشخص عرض لازم مقدم والاعراض اللازمة

(عليه)

المتفرعة على الوجود اعراض لازمة متأخرة والتشخص والوجود متلازمان فى المشهور

عليه التشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله (٥) مع عدم جواز ان لايكون محله متقوّما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لايجوز ان لاتكون قائمة بمحلها مع كونها مغايرة له بالاتفاق وانما قلنا على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة (٦) عند الشيخ الاشعرى ضرورة ان العرض لايبقى زمانين وقيل فى توجيه قوله على انه يرد عليه التشخص ان التشخص لايجوز ان لايكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه انه حينئذ داخل فى الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر هذا لكن يرد على كلام المحشى ان مادة النقض لابد ان تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التشخص والاعراض اللازمة لاتكون مغايرة للشخص ولمحلها (**قوله** يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام الى آخره) يعنى انه لايجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة انما هو فى الصفات اللازمة على ماصرح به فيما سبق من نقل آمدى بل القديمة على ماذكره الشارح وهذا الاضراب انما هو باعتبار كون القديمة اخص من اللازمة من حيث المفهوم والا فمن حيث الصدق متلازمان ضرورة انه لالازم سوى صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولايوجد الذات بدونها لانها للزومها وقدمها يمتنع انفكاكها عن الذات * قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على ماهو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة لايغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه فيه ان الشارح قد صرح فى صدر الدرس بان الكلام فى الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فالمناسب ان يورد الاعتراض موافقا لماقرره اوّلا على ان ماذكره من عدم مغايرة الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الاشعرى وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لماتقرر عنده من تجدد الاعراض اذ يتحقق حينئذ الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفة بحسب الحيز (**قوله** ومرادهم الى آخره) جواب سؤال تقريره ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن الذات (٧) ممكن بالقياس الى ذاتها وان منع لزومها وقدمها عن الانفكاك والامتناع بالغير لاينافى الامكان الذاتى وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانفكاك اعنى الامكان الوقوعى وهو ههنا منتف لان اللزوم والقدم مانع عن وقوعه

متحدان فى تحقيق الجلال الدوانى وتابعيه (كلنبوى)

(٦) قوله عند الاشعرى اقول بل عند جميع اهل السنة لان العرض الموجود اللازم لازم عندهم بطريق جرى عادة الله تعالى لابطريق اللزوم العقلى فانفكاكه عن المحل ممكن عندهم كما انفك الحرارة عن نار ابراهيم عليه السلام الا ان يقال لم يلتفت اليه لان بعض الاعراض اللازمة لازم لمحله عقلا كلزوم التحيز للجسم كما اشار اليه الامام فخر الدين الرازى وحققه العلامة الدوانى (كلنبوى)

(٧) قوله ممكن بالقياس الى ذاتها اى الى ذات الصفات لان الصفات لكونها ممكنات لايقتضى ذواتها شيئا من الوجود والعدم فبالنظر الى ذوات تلك الصفات يمكن انفكاكها عن الموصوف وان لم يمكن انفكاكها بالنظر الى ذات الواجب تعالى بناء على ان ذات الواجب تعالى علة تامة لوجوده ووجوده يقتضى تلك الصفات فلو فرض

فلا يكفى مجرد الامكان بحسب الذات * نقل عنه اقول ان لم يكن مجرد الامكان كافيا فى التغاير لزم ان لايكون الذات مغايرا للعرض اللازم واقول فى جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فافهم انتهى كلامه يعنى ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد فى الحيز (٨) لان حيز المحل مغاير لحيز العرض كما لايخفى ﴿قوله لان الكليين الى آخره﴾ بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين يعنى ان الكلام فى الغيرين وهما لايكونان الا موجودين فهذا قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين (٩) لان الكليين غير موجودين فى الخارج ﴿قوله وعدم تصور هذا العرض الى آخره﴾ لان العرض الجزئى (٢) من جملة مشخصاته المحل الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا بدون محله ﴿قوله وبه يظهر الى آخره﴾ اى باعتبار ان وصف الاضافة يستلزم ان لايكون بين العلة والمعلول تغاير يظهر خلل ماذكره بقوله والعالم قد يتصور الى آخره لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا له محال لانه يستلزم تصور احد المتضايفين بدون الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد فى كونه مغايرا للصانع لان وصف الاضافة معتبر على مااعترف به السائل * اقول الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك من الجانبين قد تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولايخفى انه على ذلك التقدير لايرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات (٣) بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين فاعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير اختيار الشق الثانى الا ان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثانى بقوله بخلاف الجزء مع الكل ناقصة عن اداء المقصود وموهمة بانه من تتمة الجواب السابق يدل على ماقلنا قول الشارح فى الجواب ولو اعتبر وصف الاضافة حيث فصله عما قبله فان ماقبله رد للجواب الاول وقوله ولو اعتبر الى آخره رد للجواب الثانى المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت انه لايظهر من اعتبار وصف الاضافة خلل فى قول الشارح والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب الى آخره لانه جواب مستقل لادخل لاعتبار الاضافة فيه تأمل * قال الفاضل المحشى انت خبير بان وصف الاضافة فى صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا وتقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا

انتفاء صفات الواجب تعالى لزم عدم الواجب ❦ ٢٠٢ ❦ فينقلب الى الممكن ومحال بالذات لكن الكلام ههنا فى اختيار الشق الثانى الذى هو ان المعتبر فى الغيرية الانفكاك من احد الجانبين وكذا الاعراض اللازمة للممكنات ليس مقتضى ماهياتها اذ لو فرض عدمها لم يلزم انقلاب تلك الماهية الى ماهية اخرى بل غاية الامر انه يلزم عدم الماهية المعروضة ولا استحالة فيه فى شئ من الممكنات الغير اللازمة لذات الواجب تعالى وبالجملة لانفكاك صفات الواجب تعالى عنه امكان ذاتى بالنسبة الى ذوات الصفات وان اوجب عدم الانفكاك امر خارج عن الصفات هو ذات الواجب تعالى وكذا لانفكاك الصفات اللازمة للماهية الممكنة عنها امكان ذاتى بالنظر الى ذات كل من الصفة اللازمة وموصوفها وان اوجب عدم الانفكاك ارادة الواجب تعالى وهى خارجة عنها ولذا احتاج الخيالى الى حمل الجواز على الامكان الوقوعى فقوله لان اللزوم والقدم مانع الى آخره مما لامحصل له فتأمل فى هذا المقام فانه من مزالق الاقدام (كنبوى) (على)

على ان تصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظاهر بخلاف وصف الاضافة فى صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لافرضى فكان ابطال الشارح هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال انتهى كلامه * اقول كثيرا مايصدق وجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لخفاء كونه جزأ فوصف الاضافة فيه ايضا فرضى قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين ﴿قوله (٤) لكن يرد عليه ان مجرد التغاير الى آخره﴾ (٥) اجيب عنه بان ماهو المفهوم من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل فانه لايفيد بدونه لانه كاف فيه ويمكن ان يقال معنى التغاير فى المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امرا زائدا على مايفهم من الموضوع فالنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول جزأ من مفهوم الموضوع تأمل * واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد فى الهوية والتغاير فى المفهوم لايصح فى العدميات فقيل شرط الحمل الاتحاد ذاتا بمعنى ان ماصدق عليه ذات واحدة والتحقيق ماذكر فى حواشى شرح التجريد بان الحمل فى الذاتيات هو الاتحاد وفى العرضيات هو الاتصاف كذا قيل ﴿قوله بدل ان النافية وانه تصحيف فضل﴾ وقع فى عامة نسخ الحواشى بدل ان النافيـة فعلى هذا قوله فضل بالضاد المعجمة ومعناه حينئذ انه تصحيف فاضل اى زائد لافائدة فيه (٦) ويؤيده مانقل عنه من تمثيل ان النافية حيث قال كما فى قوله تعالى ﴿ان كل نفس لما عليها حافظ﴾ لان لما بمعنى الاستثناء لدخوله على الاسم تم كلامه وفى بعض النسخ بدل لن النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فمعناه انه تصحيف وتغيير بسبب فصل لامها عن النون وفى بعض النسخ تصحيف مخل ﴿قوله اذ لايمكن عطفه الى آخره﴾ مثل ان يقال انه معطوف على قوله لصار بحسب المعنى اذ مآله لوكان الواحد غيرها يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدونه او معطوف على ضمير كان على ماوقع فى بعض نسخ الشرح (٧) بدل لفظ صار فيكون المعنى لكان كون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف وتكلف * نقل عنه اى بتقدير ان يقال ولزم ان يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار (٨) وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وحينئذ لايرد النقض باللازم لانه لايصدق عليه انه

(٨) قوله لان حيز المحل مغاير ❦ ٢٠٣ ❦ لحيز العرض الخ قد عرفت مافيه والصواب ان مراد المولى الخيالى ان الكلام ههنا فى جواز الانفكاك فى جانب واحد ولما كان الانفكاك اعم مما فى الوجود او فى الحيز كان العرض اللازم غير المعروض بناء على ان المراد من الحيز الحيز الاصلى فينفك المعروض عن العرض فى الحيز الاصلى لان للمعروض حيزا اصليا ليس هو حيز العرض اصالة وان كان حيزه تبعا فلا اشكال (كلنبوى)

(٩) قوله لان الكليين غير موجودين الخ هذا مبنى على ان المراد من الموجودان فى تعريف الغيرين الموجودان المحققان لا اعم من الموجودين المفروضين كالجسمين القديمين والالهين المفروضين واطلاق الغيرين عليهما مجاز كما اشار اليه الخيالى بالتأمل وان قيد او فى الحيز انما يحتاج اليه فى التعريف لدفع النقض بالعالم مع الصانع فقط والا فالكليان على تقدير وجودهما كما ذهب اليه القائلون بوجود الكلى الطبيعى هما غيران قطعا فلا وجه لتخصيصهما بالجزئيين وبما ذكره

من حال الكليين يظهر حال المختلفين بان يكون احدها ۞ ٢٠٤ ۞ كليا والآخر جزئيا (كلنبوى)

من الملزوم انتهى يعنى انه وان صدق على اللازم انه لايكون بدون الملزوم لكن لايصدق عليه انه بعض من الملزوم فلايرد النقض به على الدليل (**قوله** (٩) وينتقض ايضا الى آخره) اى مع كونه محتاجا الى التكلف ينتقض باللازم فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لوكان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه وانه محال فيلزم ان لايكون اللازم غيرا (٢) ويمكن ان يقرر بالنقض التفصيلى بان يقال لانسلم انه لوكان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لايكون الملزوم بدونه (**قوله** لايقتضى النفسية) اى العينية حتى يلزم من مغايرة الشىء له مغايرته لنفسه ولايخفى عليك ان لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على ان كونه جزأ من العشرة وعدم تحقيقها بدونه يستلزم النفسية فلوكان مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد بيان ان ليس العشرة مغايرة له سواء كانت نفسه اولا اذ يكفى ان يقال انه من العشرة وهى لاتكون بدونه (٣) فلاتكون العشرة مغايرا له فلوكان الواحد مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه (٤) لان المغاير للشىء مغاير لماليس غيره اذ لوكان عينه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شىء واحد فالصواب ان يقال فى توجيه النظر اذ كون الشىء من الشىء وعدم تحققه بدونه لايقتضى عدم المغايرة بينهما (**قوله** وبالجملة مغايرة الى آخره) فلايلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يدزيد له مغايرتهما لنفسهما (**قوله** فان للعلم تعلقات الى آخره) حاصله ان تعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات فى الازل من غير ان يكون مقيدا بالزمان شاملة لجميع مايمكن تعلق العلم به من الازليات والمتجددات لكن تعلقاته الازلية بالمتجددات باعتبار انها ستجدد اى من غير ان يكون مقيدا بالزمان بل على وجه كلى كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على مامر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهى متعلقاتها اعنى جميع مايمكن ان يعلم من الامور الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع والواجب * وتعلقات فيما لايزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها متجددات فى زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فى الوجود لان كل ماهو موجود متناه ولايلزم من تغير المتجددات بحسب تجدد الازمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة

(٢) قوله من جملة مشخصاته المحل الخاص فاذا انتفى ذلك المحل انتفى بعض مشخصاته فينتفى ذلك العرض قطعا واما احتمال كون شخصه محفوظا بتعاقب المحال المتعددة كما قالوا نظيره فى استحفاظ تشخص الهيولى بتعاقب الصور فمما لم يجوز مثله احد فى الاعراض وانما جوزوه فى الجواهر ثم الظاهر من كلام المولى الخيالى ان عدم التصور ظاهر فى الجزئيين لا فى الكليين وليس كذلك بل هو فى الكليين اظهر اذ لايجرى فيه هذا الاحتمال الذى قدمناه كما لايجرى ذلك فيما كان العرض جزئيا والمحل كليا نعم هو غير ظاهر فيما كان العرض كليا والمحل جزئيا للقطع بان هذا المحل الاسود لايتوقف عليه وجود مطلق السواد ولك ان تحمل مراد الخيالى عليه (كلنبوى) (٣) قوله بل هو على تقدير ارادة الخ هذا بحسب اللفظ بعيد وبحسب المعنى قريب جدا فعليك بالتأمل الصادق (كلنبوى)

(٤) قوله لكن يرد عليه الخ ۞ ٢٠٥ ۞ منشأ هذا الايراد لام العاقبة فى قوله ليفيد اذ الظاهر

على مازعمت الفلاسفة لان ذلك لايوجب تغيرا فى صفة العلم بل فى تعلقاتها التى هى امور اعتبارية واضافية ولافساد فيه وهذا ماعليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان علمه تعالى بالمتجددات بانها وجدت والعلم بانها ستوجد واحد فلاحاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلاغفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد فيعلم انه دخل الآن بطريان الغفلة عن الاول والبارى تعالى يمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد وانما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انها لاتنتهى الى حد لايتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاته ايضا غير متناهية بهذا المعنى على مامر فى تحقيق ان مقدورات الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ماقاله الفاضل المحشى من ان المتجددات سواء اخذت باعتبار انها ستتجدد اوباعتبار انها وجدت الآن اوقبل متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من الازليات والمتجددات حتى يرد ماذكر بل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات ولاشك ان مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لايخفى (**قوله** تجعلها ممكن الوجود الى آخره) يعنى ان القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود اى الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التأثير والايجاد من الفاعل لا بمعنى انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود فى نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته امر ذاتى للممكن تعلل القدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع اوواجب فلايصح ان يكون اثرا للقدرة ومحصول الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من اثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المصنف ومنهم من نفاه فمن اثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شانها صحة التأثير والايجاد من الفاعل والتكوين صفة من شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذى تعلقت القدرة به فى الازل وصح صدوره عنه اذا ترجح بتعلق الارادة احد جانبيه تعلق التكوين

منها ان يكون الافادة مترتبة على التغاير المذكور لكن يجوز ان يترتب عليه بواسطة انضمام امر آخر ولذا اجيب عنه بما ذكره المحشى (كلنبوى)

(٥) قوله اجيب عنه الخ قد يورد عليه بان شرط الافادة التغاير الذهنى لاتغاير المفهومين اذ قد يكون التغاير الذهنى مع عدم التغاير بين المفهومين ويفيد الحمل كما فى قولنا الانسان بشر حيث فهم الانسان بالحيوان الناطق والبشر بالضاحك اى تصور المفهوم الواحد بمرآتين مختلفين اقول المفهوم الواحد باعتبار تصوره بوجه غيره باعتبار تصوره بوجه آخر والمراد من التغاير ههنا اعم من التغاير الذاتى والاعتبارى فلايرد ذلك ومايقال الناطق جزء الحيوان الناطق والجزء والكل ليسا متغايرين عند المتكلمين فلايرد ماأورده المولى الخيالى فليس بشىء لان المغايرة فى تعريف الحمل لاهل المعقول هى المغايرة بالمعنى اللغوى الشائع

بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التى يصح صدورها من الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شانها الايجاد واما صحة الصدور فهو امر لازم لامكانها الذاتى لانه اذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما اثرا للفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى مخصص انما المحتاج اليه صدور احدهما بعينه من الفاعل وهو الارادة فلاحاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة فى الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لايزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولاحاجة فى حدوث الممكنات الى امر آخر فعندهم يكون مقدورات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان مايوجد فيما لايزال غير متناهية بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما لايزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجحت احد طرفى الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهى الموجودات غير متناهية بالقوة اذلاتنتهى الى حد لايتصور فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشى والاولى ان يقول على مذهب نافى التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلى بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناهى الممكنات والتعلق الثانى حادث بها يوجد المقدورات وهى تعلق الحادث بعد تعلق الارادة بترجيح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها (**قوله** فذكرها للتنبيه على الترادف) قيل الاولى حينئذ ذكرها متصلا بالقدرة (**قوله** او على صحة الاطلاق الى آخره) يعنى ان ذكر القوة للتنبيه على انه يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوى المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ماقاله الفاضل المحشى ان كون المأخذ صفة لله تعالى لايدل على صحة اطلاق المشتق على الله فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعى الا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى عندنا (**قوله** وهما صفتان غير العلم) اى هما صفتان زائدتان على الذات تنكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا باحدى هاتين الصفتين من غير

(ان)

الشامل للمفهومين الوجوديين والعدميين والمختلفين لابالمعنى المصطلح عند المتكلمين والا لم يصدق على حمل اصلا لان المحمول كلى البتة والكلى ليس بموجود ولو سلم فلا يصدق على حمل المحمولات العدمية وامثالها تأمل (كلنبوى)

(٦) قوله ويؤيده مانقل عنه من تمثيل ان النافية الخ لكن يرد عليه ان لا اعتبار للاعجام فلا وجه للحكم بكونها مفتوحة مصدرية لابكونها مكسورة نافية مع جواز دخول النافية على كل من الفعل والاسم كما ذكره صاحب المغنى فالحق ان النسخة الصحيحة لن النافية وان النافية تصحيف فصل ايضا ولا اعتبار للحاشية المنقولة (كلنبوى)

(٧) قوله بدل صار الخ لاحاجة اليه اذ يجوز ان يكون معطوفا على ضمير صار مع حمل الكون على التامة اى واصار وجود العشرة بدونه كما لايخفى (كلنبوى)

(٨) قوله وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفا الخ فيه انه عطف الجملة على المفرد وهو انما يجوز بتأويل المفرد بجملة

ان يكون على سبيل الانطباع له ووصول الهواء ومغايرتان للعلم فانا اذا علمنا علما تاما جليا بشىء ثم ابصرناه اوسمعناه نجد بالبديهة فرقا بين هاتين الحالتين ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على امر زائد مع العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار (**قوله** عند الاشاعرة) والجمهور من المعتزلة والكرامية قال فى شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الاشعرى فى الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى كلامه وانما اثبت صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث مملوّ به مع انه يمكن اتصافه تعالى به فلاحاجة الى التأويل (**قوله** واولهما غيرهم الى آخره) اى فلاسفة الاسلام والكعبى وابو الحسين البصرى بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سببا للانكشاف التام الذى يكون لنا بعد استعمالنا تينك الحاستين وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق ازلى بها ينكشفان انكشافا تاما شبيها بالانكشاف التعقلى الذى يكون لنا بعد استعمال العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثهما بها ينكشفان انكشافا جليا شبيها بالانكشاف التخيلى الذى يكون لنا بعد استعمالنا الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر (**قوله** فحينئذ لايرد ان العلم الى آخره) لان للعلم به تعلقا ثانيا يحدث بحدوثهما (**قوله** ومن تمسك به الى آخره) اى ومن تمسك باثبات الصفتين المتغايرتين للعلم يلزمه ان يقول بالذوق والشم واللمس فى ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس انما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم فى ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات عنده فى السبع * قال السيد الشريف قدس سره فى شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها * قال بعض المحققين والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لايكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما (**قوله** عند من لايقول بالتكوين الى آخره) نقل عنه وايضا لايصح على مذهب من لايقول بالتكوين مطلقا بل على الآخرين منهم كما مر آنفا (**قوله** اعترض عليه الى آخره) حاصله ان الارادة التى من شانها التخصيص عند التعلق ان تساوى نسبتها الى تعلقين اعنى تعلق الفعل والترك يحتاج

او بتأويل الجملة مفردا كما ذكروا فى قوله تعالى فالق الاصباح وجعل الليل سكنا فهو ايضا يحتاج الى تمحل والفرق تحكم وكذا الكلام على نسخة لن النافية وماقيل ان الجملة على هذه النسخة حالية فاسد اذ يجب تجريد الجمل الحالية عن ادوات الاستقبال كالسين وسوف وكذا لن والحق ان الجملة على التقديرين معطوفة على قوله من العشرة اعنى خبر لان فلا اشكال (كلنبوى)

(٩) قوله وينتقض ايضا باللازم لايقال هذا الدليل فى الاصل مجروح كما اشار اليه الشارح بقوله ولايخفى مافيه فلا يكون انتقاضه بوجه آخر دليلا على التصحيف ههنا لانا نقول لعله اراد انه لابد من حمل كلام العاقل على الوجه الصحيح مهما امكن ثم انه لم يقل ويبقى دليل الصيرورة مجرد قوله لانه من العشرة مع ان الدليل مجموع الحكمين كما سيشير اليه المحشى الخيالى لان عدم اقتضاء النفسية مشترك بين الصورتين فتأمل (كلنبوى)

(٢) قوله ويمكن ان يقرر بالنقض التفصيلى الخ لعل مراده سعد

الى مخصص آخر والا يلزم الترجيح بلامرجح وينقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل اوالدور وان لم يتساو بل من شانها التعلق بجانب واحد لذاته يلزم الايجاب ونفى الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذى اثبته الشيخ الاشعرى ضرورة ان احد الطرفين لازم الارادة والارادة لازم الذات فيكون احد الطرفين لازم الذات وان كان المعنى الثانى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متحققا * لايقال لم لايجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية باحد التعلقين ولاتنتهى تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلايلزم الايجاب ولاالتسلسل لانا نقول ان الخصوصية مالم تنته الى حدالوجوب لايكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية اولى بلاوجوب وكان كافيا فى وقوعه فلنفرض وقوعه بها فى وقت والعدم فى وقت آخر فان لم يكن اختصاص احدالوقتين بالوقوع لمرجح (٥) يلزم الترجيح بلامرجح وان كان لمرجح لاتكون تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا لم يكن الاولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى حدالوجوب فاذافرض وقوع الطرف الآخر مع وجودالاولوية لاحدالطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا فى تعريف الارادة صفة توجب تخصيص احدالمقدورين ولم يقولوا صفة ترجح احدالمقدورين وقالوا ان المعلول مالم يجب وجوده عن العلة لم يوجد (**قوله** لايقال الارادة صفة الى آخره) جواب عن الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول ولانسلم لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شانها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت يصح صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر فيجوز تخصيصه للمساوى بل للمرجوح (**قوله** لانا نقول الكلام فى وجود تلك الصفة الى آخره) يعنى لانسلم وجود الصفة التى من شانها صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذى هو ترجيح احد المتساويين بلامرجح وقداجيب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين اى ايجاده من غير مرجح اى من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب عن السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من غير داع و باعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحاماء متساويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان

جواب عما اورد على الخيالى بان هذا النقض انما يرد لو كان المعطوف دليلا مستقلا والمعطوف عليه دليلا آخر واما لو كانا دليلا واحدا فلايجرى فى عدم مغايرة اللازم انتهى وذلك لان منع لزوم اللازم الثانى موجه قطعا (كلنبوى)

(٣) قوله فلاتكون العشرة مغايرة له الخ لايخفى انه لو ثبت هذا فلاحاجة الى قوله فلو كان الواحد الخ لان المغايرة بين الشيئين من مقولة الاضافة ولايتصور وجود احد المتضايفين بدون الآخر كما لايخفى (كلنبوى)

(٤) قوله لان المغاير للشئ مغاير لما ليس الى آخره مثلا عمرو المغاير لزيد مغاير ليد زيد الذى ليس هو مغاير لزيد اذ لو كان عمرو عين يد زيد يلزم اتصاف عمرو بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى زيد لانه حينئذ باعتبار كونه عين يد زيد لايكون غير زيد مع انه غيره باعتبار نفسه فيلزم ان يكون عمرو متصفا بالغيرية واللاغيرية لزيد وهو باطل لكن تفرع قوله فلايكون العشرة مغايرة له ممنوع كما اشار اليه بقوله فالصواب الخ لكن جميع ذلك مدفوع بحمل النفسية فى كلام الخيالى على عدم المغايرة بقرينة ان الكلام

من جميع الوجوه وانما المحال هو ترجح احد المتساويين اى وقوع احدهما من غير مرجح اى موقع وموجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لايخفى وانت خبير بان هذا الجواب لايجدى نفعا لانه حينئذ يجوز ان يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع فى وقت معين هى القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلامرجح لا الترجح بلامرجح اذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بان كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلامرجح دون الارادة مشكل على انا نقول قد صرح السيد الشريف فى شرح المواقف فى بحث الامكان ان الترجيح بلامرجح يستلزم الترجح بلامرجح هذا ولامخلص عن هذا الايراد الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص له وهكذا الى مالانهاية له والتعلقات امور اعتبارية لايجرى فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال وفيه تأمل (**قوله** تحقيقه) اى تحقيق ان العلم غير الصفة التى ترجح احد المقدورين بالوقوع انه لو كان عينها فلايخلو اما ان يكون مرجح احد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدور او العلم بوقوعه ووجوده فى الخارج وكل منهما لايصير مخصصا اما الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون مخصصا له وهو ظاهر (٦) واما الثانى فلان العلم بوقوع الشئ فرع وتابع لكونه مما يقع فى الحال او فى الاستقبال فان المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه (٧) سواء كان مقدما عليه وهو الفعلى او مؤخرا عنه وهو الانفعالى والصورة والحكاية عن الشئ فرع ذلك الشئ حتى لو لم يكن ذلك الشئ بتلك الحيثية التى تعلق به العلم لايكون علما بل جهلا (٨) واذا كان العلم بوقوع الشئ فرع كون الشئ مما يقع فلايكون عين الارادة التى كون الشئ مما يقع فرع وتابع له وبما حررنا لك اندفع ماقيل ان كون العلم تصورا او تصديقا انما يتم فى العلم الحصولى وعلم الله تعالى حضورى اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ماهو قسمين للعلم الحصولى اعنى الصورة الحاصلة بدون الحكم او مع الحكم بل العلم بنفس حقيقة الشئ او العلم بوقوعه سواء كان حصوليا او حضوريا واندفع ايضا ماقيل انا لانسلم ان التصديق فرع الوقوع وانما يكون كذلك لو كان الزمان الماضى معتبرا فى القضية المصدقة بها اما اذا كان القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة او مقيدة

فيه وبقرينة قوله وبالجملة الخ اذ تجب المطابقة بين الاجمال والتفصيل فتأمل (كلنبوى)

(٥) قوله يلزم الترجيح بلا مرجح الى آخره ان اراد به الترجح اعنى وجود الممكن بلا علة فظاهر المنع وان اراد ترجيح الفاعل بلا مرجح فمسلم لكنه ليس بمحال من الفاعل المختار عند المتكلمين فالحق انه لادليل بنفيه ههنا نعم الترجيح كالترجح محال عند الحكماء ولو من الفاعل المختار لكن الكلام فى الكتب الكلامية مبنى على مذهب المتكلمين (كلنبوى)

(٦) قوله واما الثانى فلان العلم بوقوع الشئ الخ لعل المراد بالوقوع ههنا الوقوع فى نفس الامر ليشمل وقوع السوالب اذ ربما يكون المراد عدم الشئ وهو احد المقدورين تأمل (كلنبوى)

(٧) قوله سواء كان مقدما عليه وهو الفعلى الخ لعله اصطلاح آخر من المتكلمين فى العلم الفعلى والانفعالى والا فالعلم المقدم على الوقوع انما يسمى فعليا عند الحكماء لكونه سببا للوقوع عندهم فان العلم عندهم ان كان سببا للوجود الخارجى

بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعا للوقوع بمعنى تأخره عنه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه اعني كونه ظلا وحكاية عنها وهذا القدر كاف لعدم كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الافهام * بقي ههنا بحث وهو ما ذكره صاحب نقد المحصل ان هذا مخالف لما تقرر عندهم من ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع تأمل (٩) (**قوله** وبه يندفع قول الحكماء الى آخره) اي بما ذكرنا من ان العلم بالوقوع سواء كان متقدما عليه او متأخرا عنه اندفع ما قال الحكماء ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالي الذي يكون مستفادا من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض دون العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي مستفادا منه كما نتصور اولا السرير ثم نحصله وعلمه تعالى من قبيل الفعلي اذ هو يعلم الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء في اوقاتها وانما قلنا انه يندفع لانهم ان ارادوا به انه ليس ظلا وحكاية عنه وهو باطل وان ارادوا انه ليس بتابع في الوجود الخارجي والتحقيق لانه مقدم عليه فهو مسلم (٢) لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحا لوقوع المقدور كما لا يخفى (**قوله** (٣) نعم يرد ان يقال الى آخره) يعني يرد ان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور او العلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعا لوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل اصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظاهر * واجاب عنه بعض العلماء بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه من المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا تأمل حتى تنكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال (**قوله** ان قلت يلزم الى آخره) لا يخفى ان هذا انما يرد ان لو فسر قوله ولا مغلوب اي بان لا يكون مضطربا في افعاله بل يكون افعاله على نسق واحد اما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في افعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة في افعاله غير مختار فيها فحينئذ يكون معنى كونه تعالى مريدا انه ليس له قاسر في افعاله تعالى وليس بساه فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعله باختياره فحينئذ يكون راجعا الى نفي كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد لا خفاء في ان هذا

الا التصورات التي يتوقف عليه الارادة فتسميه مطلق المقدم سببا كان للوقوع او مسببا عنه تابعا له فعليا لا يوافق هذا الاصطلاح كما لا يخفى (كلنبوي)

(٨) قوله واذا كان العلم بوقوع الشيء الخ تخصيصه ان الوقوع الاستقبالي مصحح لتعلق العلم الازلي به ولا يلزم ما قاله ابو هاشم من العلم بلا معلوم في الازل لان الوقوع واللاوقوع متصوران له تعالى في الازل فللوقوع وجود علمي في ضمن التصور وكونه مما سيقع موجب لتعلق العلم التصديقي به ايضا دون اللاوقوع لان العلم التصديقي بلا وقوع الواقع جهل يستحيل في شانه تعالى وفيما ذكره المولى الخيالي هنا اشارة الى دفع ما يمكن ان يورد على القائلين بكون العلم تابعا للوقوع بانه مستلزم للدور الباطل لان وقوع الممكن ووجوده تابع للارادة الازلية ومن البين ان الارادة تابعة للعلم ومتوقفة عليه فلو كان العلم بالوقوع تابعا للوقوع التابع للارادة

(موافق)

موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم ان قوله ان قلت يلزم منه ان كون الجماد مريدا تقريره ان هذه السلوب متحققة في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافيا في كونه تعالى مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا وحينئذ جواب المحشي موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة الواجب يعني ان هذه السلوب انما تكون ارادة في الواجب لا في غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب لا يستلزم كونه مريدا وقال بعض الفضلاء ان مقصود المعترض انه لو كفى مجرد ذلك في صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشي غير تام * اقول هذا التقرير فاسد لانا لا نسلم تحقق ما يوجب صحة الاطلاق في الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون شيء من الاشياء كذلك على ما يشعر بذلك قوله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب بايراد الضمير الراجع الى الواجب والحاصل انه ان اورد السؤال بان الجماد ايضا متصف بعدم التكره والسهو والمغلوبية فيلزم ان يكون مريدا يكون السؤال موجها ويجاب بما اجاب به المحشي وان اورد بان التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون مريدا فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب في التعريف فتدبر فانه دقيق (**قوله** نعم يرد الى آخره) يعني يرد عليه ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا تكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى (**قوله** وان اريد الى آخره) اي ان اريد ان الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا في ذلك فهو قول بان الواجب موجب في افعاله لكون الافعال حينئذ مقتضى ذاته من غير ان يكون بتوسط صفة بها يصح الفعل والترك قيل ان من فسر الارادة بالسلوب المذكورة اثبت المشيئة فلتكن هي المرجحة (**قوله** الملازمة غير مسلمة عندهم) لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشيئة ويقولون تخلف المراد جائز دون ما يتعلق به المشيئة ولعلهم يخصصون المشيئة بالمشيئة القسرية (**قوله** لكن الكلام على التحقيق) فان التحقيق ان كل ما اراده الله تعالى فهو

للوقوع هو العلم التصديقي لا التصوري والارادة الازلية تابعة للعلم التصوري الكافي في الارادة كما نجده في انفسنا في ارادة بناء السرير فغاية ما لزم ان يكون العلم التصديقي بالوقوع تابعا للعلم التصوري به ولا محذور فيه وبما ذكرنا علمت ان معنى كون العلم بالوقوع تابعا للوقوع كون الوقوع في نفسه علة لتعلق العلم التصديقي به لا كون العلم ظلا له وحكاية عنه كما ذكره هذا المحشي على وفق ما في شرح المواقف وغيره لانه جار في التصورات فيلزم ان يكون التصور ايضا تابعا للوقوع وليس كذلك كما ذكره الخيالي اللهم الا ان يقال هذا مبني على ان كل متصور موجود في نفس الامر ولو في ضمن علوم المبادي العالية ومراد الخيالي من الوقوع الوقوع في الخارج لا في نفس الامر فكل علم تصوريا كان او تصديقا مطابقا تابع للوقوع في نفس الامر حتى وقوع اللاوقوع فيه ما فيه (كلنبوي)

(٩) قوله تأمل اشارة الى الجواب الذى سيذكره بان اللازم هو الاستلزام لا الايجاب

كائن ومراده وان لم يكن مرضيا ومأموربه بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق ولقوله تعالى ﴿ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا﴾ وقوله تعالى ﴿ولو شاء لهديكم اجمعين﴾ ولقوله عليه السلام ﴿ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن﴾ (**قوله** قيل عليه الى آخره) قائله مولانا زاده الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذى يجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقينى لا لمطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل بصدد الاخبار يحصل فى ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام فى شانه تعالى اذ لا يمكن ان يقال انه تعالى اخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل او الكذب وكلاهما محال على ذاته تعالى وقياس الغائب على الشاهد على ماقال الامام الرازى من انه لما ثبت مغايرته للعلم فى الشاهد (٤) فكذلك فى الغائب اذ لا يختلف فيهما حقيقة الخبر بالاجمال غير مفيد فى المطالب التى يطلب فيها اليقين * واجيب عنه بان الذى يصلح ان يكون مدلولا للكلام الاخبارى هو العلم التصديقى دون العلم التصورى فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الالزام على الخصم لقولهم به وقد يقال المقصود ههنا (٥) مجرد تصوير الكلام النفسى بحيث يمتاز عن الكلام اللفظى والعلم والارادة واما اثباته للواجب تعالى فذاك بما نقل عن الانبياء عليهم السلام ولا يخفى مافى الكل اما الاول فلانه انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخبارى (٦) عليه دلالة وضعية اما لو كان دلالة الاثر على المؤثر فلا واما الثانى فلان الالزام غير مقصود ههنا بل المقصود اثبات المطلب الذى هو من جملة مهمات امور الدين واما الثالث فلان مانقل عن الانبياء عليهم السلام بالتواتر انما دل على ثبوت الكلام لا على كونه مغايرا لما سواه فى ذاته تعالى فلابد من بيان المغايرة وامكانه فى ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يؤول (**قوله** واعلم ان هذا المقام (٧) من مجاز الافهام) نقل عنه يجوز بالجيم والحاء المهملة انتهى فعلى الاولى من جزت الموضع اجوزه جوازا سلكته وسرت فيه وعلى الثانى من حاز الابل يحوزها ويحيزها والحوز والحيز السوق اللين (**قوله** المعنى الذى نجده) يعنى ان المعنى الذى نجده فى انفسنا عند اخبارنا عن قيام زيد اعنى النسبة الايجابية بينهما لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها اعنى المدلولات اللغوية التى يسمونها فى الاصطلاح معانى اول وهو ظاهر

فانظر (كلنبوى)

(٢) قوله لكنه لا يصير الخ بل المرجح هو ارادة الوقوع التابعة للعلم التصورى كما لا يخفى (كلنبوى)

(٣) قوله نعم يرد ان يقال الخ اقول لما كان العلم التصديقى بالشئ تابعا لوقوعه فالعلم بالمصلحة المترتبة على الفعل تابع لوقوع المصلحة ووقوعها تابع لوقوع ذلك الفعل ووقوع ذلك الفعل تابع لتعلق الارادة فالعلم بالمصلحة تابع لتعلق الارادة بذلك الفعل ومتأخر عنه بمراتب فكيف يكون مرجحا لذلك التعلق مع ان المرجح للشئ يجب تقدمه عليه كما لا يخفى (كلنبوى)

(٤) قوله فكذلك فى الغائب الخ اقول بمثل هذا القياس ثبت كون العلم والقدرة والارادة صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى عندنا فالمعتبر هناك معتبر هنا فتدبر (كلنبوى)

(٥) قوله مجرد تصوير الكلام النفسى ليس التصوير ههنا بمعنى التعريف لان الدليل المذكور فى الشرح يأباه بل بمعنى

اثباته فى الواقع ببيان وجوده فى الانسان بدليل قول الاخطل كما لا يخفى فالاولى ان يقال المدعى ههنا وجود مطلق الكلام النفسى لا وجوده له تعالى كما لا يخفى (كلنبوى)

فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها تختلف مدلولاتها من غير اختلاف وتغير فى ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة ايضا فعلم انه غير الكلام اللفظى الذى هو العبارات وغير مدلولاتها التى تتغير بتغيرها فلا يرد ان يقال ان الكلام النفسى مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى * قال بعض الفضلاء وانت خبير بان ماذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظى عند اهل الحق وماذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارة فى توجيه كلامهم بعيد عن مقصودهم بمراحل * اقول المقصود ههنا هو مجرد بيان ان المعنى الذى يعبر عنه بالعبارة او الكتابة او الاشارة مغاير للعلم واما انه كلام نفسى ام لا فهو مطلب آخر اثبته الشارح بقوله ويسمى هذا كلاما نفسيا كما اشار اليه الاخطل الى آخره وليس المراد بقولهم الكلام النفسى مدلول اللفظى انه مدلوله اللغوى الذى يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذى هو غرض المتكلم من الكلام الذى لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعانى الثانية فى الاصطلاح (**قوله** ثم ان الشاك الى آخره) بيان لمغايرته للعلم يعنى ان الشاك يحصل له التصورات الثلث ولا يجد ذلك المعنى اعنى النسبة الايجابية عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرا لتصور ما اخبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك يجد فى نفسه تلك النسبة الايجابية التى يعبر عنها بزيد قائم او ثبت له القيام او اتصف بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا فيكون مغايرا للتصديق بما اخبر به ايضا وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض مايرد على الاول من ان هذا الدليل غير تام فى ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثانى انه ان اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فمسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضا فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول ايضا انا لا نسلم تحقق حقيقة الخبر فى تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل فى قوله تدبر اشارة الى ماذكرنا تأمل فانه من مطارح الاذكياء (**قوله** (٨) والحق

(٦) قوله عليه اى على الكلام النفسى الذى نجده من انفسنا (كلنبوى)

(٧) قوله مجاز الافهام الخ الظاهر انه كناية عن الصعوبة على ان يحمل المجاز على انه محل جواز الافهام من غير نفوذ فيه كما هو حال جواز الماء على المحال الصعبة الصلبة ويمكن ان يكون بمعنى محل الحيرة على ان يكون بالحاء والراء (كلنبوى)

(٨) قوله والحق ان الامر تعبير لم يقل عبارة للتنصيص على ان الكلام فى الامر اللغوى الذى هو صفة المتكلم لا فى الامر الاصطلاحى الذى هو صفة افعل فان كونها امرا انما هو عند اهل الصرف والنحو والكلام فى الامر اللغوى فى قولهم امر بكذا والامر اللغوى هو ايراد لفظ يدل على الطلب الباطنى للفعل وهو المراد بالتعبير عن الحالة الذهنية التى هى الطلب الباطنى الذى هو الامر الباطنى النفسى ولا طلب فى الباطن

في صورة الاعتذار المذكور اذ العاقل لايطلب مايضره نعم فيها طلب ظاهري فماذكره الخيالي انما يفيد ان الامر الظاهري مغاير للارادة ولايفيد ان الامر الباطني ايضا مغاير لها مع ان الكلام في ان المعنى الذي نجده من انفسنا مغاير للعلم والارادة فالظاهر ان مراده من هذا التحقيق تقوية الاعتراض الذي اورده لاالجواب عنه كما فهمه هذا المحشي اللهم الا ان يكون مبنيا على ان المراد من الحالة الذهنية التي يدور عليها حقيقة الامر الظاهري هي النسبة الايجابية المطلوبة بطريق الاستعلاء طلبا ظاهريا لاالمطلوبة طلبا باطنيا وتلك الحالة موجودة في صورة الاعتذار المذكور ولايخفى مافيه لان تلك الحالة متأخرة عن الكلا اللفظي والكلام النفسي مقدم على اللفظي فليتأمل (كلنبوي)

(٩) تفسير للحالة الذهنية لاالامر (٢) وقيامه يستلزم قيام الكلام اقول انما يتضح هذا الاستلزام بعد تحقيق حقيقة التكلم اذ لو كان التكلم الحقيقي احداث الكلام اللفظي في الهواء بواسطة الآلات والمخارج ايجادا

(الشرح)

ان الامر تعبير عن الحالة الى آخره) اى والحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر تعبير عن الحالة التي تحصل في ذهن الآمر عند قصد الامر (٩) اعني النسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء سواء اراد وقوع مايتعلق به الامر اولم يرد بل اراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة (**قوله** قال في التلويح ثبوت الشرع الى آخره) يعني ان ثبوت شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه السلام بدلالة معجزاته اماتوقفه على ماسوى الكلام فلان ثبوته موقوف على ثبوت نبوته عليه الصلوة والسلام وهو موقوف على ظهور امر خارق يكون فعل الله تعالى لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقا لدعواه ولاشك ان خرق العادة حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا موجودا عالما وايضا الرسول من ارسله الله تعالى لتبليغ الاحكام فلابد ان يكون المرسل موجودا قادرا على الارسال عالما بمعناه مختارا يختار لمن يشاء من عباده واماتوقفه على الكلام فلان اكثر الاحكام التي جاء به نبينا عليه الصلوة والسلام مأخوذ من الكتاب وهو اقوى الادلة الشرعية واعلاها ونبوته موقوف على كونه تعالى متكلما وبماذكرنا ظهر ضعف ماقال بعض الفضلاء ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلام اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم ومايتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او يصدقهم بان يخلق المعجزة في ايديهم من غير احتياجهم في شيء من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام لان الكلام في شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر كما لايخفى (**قوله** فبين كلاميه تدافع الى آخره) لان مافي التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لايتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف على الشرع حيث اثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع * واعلم انه لاحاجة في اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب ايضا بان ثبوت الشرع موقوف على الكلام فلايمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها ممالايتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك ممايتوقف ثبوت

او كسبا كان الانسان متكلما حقيقة ولايكون الواجب تعالى متكلما حقيقة لامتناع الآلات والمخارج في حقه تعالى ولايتم هذا الاستلزام ايضا لان التكلم الحقيقي بهذا المعنى لايستلزم قيام الكلام اللفظي بالمتكلم بل بالهواء كما حقق في محله من ان الالفاظ والاصوات كيفيات قائمة بالهواء ونحن نقول لما ثبت قولنا الله تعالى متكلم بالاجماع وتواتر الانبياء عليهم السلام ولا قرينة على التجوز مع اطلاق الكلام على النفسي كما اشار اليه الاخطل ثبت ان التكلم الحقيقي مشترك بيننا وبين الله تعالى وذلك المعنى المشترك هو الاتصاف بالكلام النفسي لامجرد ايجاد الكلام اللفظي لان الافعال انما تستند حقيقة الى فاعلها لاالى موجدها والا لكان الله الموجد لحركات الجمادات متحركا وهو ممتنع فاعلم هذا الكلام (كلنبوي)

(٢) قوله وقيام التكلم يستلزم قيام الكلام لما صرح به الشارح من ان التكلم الاتصاف بالكلام كما ان المتحرك هو ما ثبت له التحرك والتحرك هو الاتصاف بالحركة وكذا المتنزل والمتمشي والمتلون والمتعلم وغيرها ممايبنى من باب التفعل وفيه ان التكلم يجوز ان يكون من باب المتمول والمتزوج اذ المال والزوج ليسا

الشرع عليه (**قوله** لابد في التوفيق من التمحل الى آخره) لاحاجة الى التمحل بل التوفيق بينهما جلي لان ماقال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وماقال ههنا ان ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ماذكر بل على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام ﴿لاتجتمع امتي على الضلالة﴾ ﴿ومارآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن﴾ وصدقه عليه السلام موقوف على ظهور امر خارق على يده لاعلى ثبوت الشرع * قال في شرح المقاصد انه متكلم لتواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى كلامه قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع الكلام النفسي وقال المحشي المدقق في وجه التوفيق ان اللازم ممافي التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مماذكر ههنا توقفه على نفس الشرع وفيه انه لامعنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كمالايخفى (**قوله** (٢) وقيامه يستلزم الى آخره) دفع لمايقال ان مأخذ الاشتقاق التكلم لاالكلام وانما الكلام اثره كما ان النقوش الخطية اثر الكتابة فلايلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظاهر (**قوله** والمعتزلة الى آخره) اى يقولون بان ثبوت المشتق يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم له يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته تعالى لايستلزم قيام الكلام به فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عرض موجود في محل آخر فلايلزم ثبوت الكلام النفسي (٣) فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام ايضا بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره * قال في شرح المختصر العضدي في مسئلة لايشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي هو حاصل بالمخلوق انتهى كلامه كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لايوجب قيام المأخذ به تعالى وايضا المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات الحافظ والقاريء التي يستحيل بقاؤها فايجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقاريء لان افعال العباد مخلوقة لهم لابذاته تأمل (٤) (**قوله** (٥) وهو

عدول عن الظاهر واللغة) يعنى ماقاله المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف خلاف الظاهر واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لامن اوجده ولو فى محل آخر بخلاف ماذا سمعنا قائلا يقول انا قائم فانا نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى لاهو على ماهو رأى اهل الحق (**قوله** واما الكرامية فقائلون بحدوثه) اى قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى وهم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على مامر * قال فى شرح المقاصد لما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكنه قال فى المواقف فى باب التنزيهات ان الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذى يحتاج البارى تعالى اليه فى ايجاد الخلق وهو قوله كن او الارادة على اختلاف بينهم (**قوله** هذا مذهب بعض الاشاعرة) وهو عبدالله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لاتعدد فيه اصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث المتعلقات وذلك فيما لايزال قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظى لزم ان يكون متعددا كتعدد اللفظى ومن ثمه ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات (٧) اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظى عليه دلالة الموضوع على الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولايلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر (**قوله** (٨) والجواب الحق) اى الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون التعلقات فى الازل (٩) لاينافى ان يكون ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لايوجب التكثر بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا (٢) لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظى عليه دلالة الاثر على المؤثر الذى هو خلاف الظاهر (**قوله** واعترض على مذهب الحدوث الى آخر) نقل عنه فى الحاشية هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذى ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لايراده اللهم الا ان يراد تلخيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول انتهى كلامه يعنى ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين

من اوصافهما كما لايخفى ويؤيده ان الكلام اللفظى ليس صفة للمتكلم بل للهواء فتأمل (كانبوى) (٣) قوله وفيه ان المعتزلة غير قائلين الخ اى فلا يصح قول الخيالى بانهم يقولون بان ثبوت المشتق يقتضى ثبوت التكلم والخلق الخ اقول وهذا مدفوع بان انكار ثبوت التكلم بعد ثبوت المتكلم انكار البديهى فلابد ان يحمل مرادهم على انكار ثبوت التكلم والخلق على ان يكونا صفتين حقيقيتين لا على انكارهما ولو اعتباريتين انتزاعيتين نعم يرد على المولى الخيالى انما ذكره يوهم ان المعتزلة يقولون باتصافه تعالى بالتكلم حقيقة لكنهم يمنعون استلزام التكلم الحقيقى الاتصاف بالكلام وليس كذلك لانهم انما يقولون باتصافه تعالى بالتكلم مجازا فتأمل (كانبوى)

(٤) قوله تأمل لعل وجه التأمل انهم لايثبتون تكلمه تعالى فى جميع الصور بل فى صورة ما اوجده تعالى فيما لاشعور له كشجرة موسى عليه السلام اذ لو اثبتوا فى جميع الصور لكان كل منا كليم الله حيث نسمع كلام الله تعالى عند قراءة القارىء وليس كذلك لانه مختص بموسى عليه السلام (كانبوى)

بان تعلقات الكلام ازلية (٣) بان يقال كيف يكون صفة الكلام فى نفسها غير امر ولا نهى ولا خبر ولايمكن وجود العام الا فى ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث واجيب عنه بانه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لايزال ولو جعل التعلق ازليا يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه بالمقايسة ومنشأ الاعتراض اشتباه النفسى بالكلام اللفظى فان اللفظى لايخرج عن هذه الاقسام ولايوجد بدونها فكذا النفسى (٤) والا فجعل الاقسام انواعا لصفة شخصية مما لايقدم عليه احد (**قوله** فان الامر من حيث هو امر الى آخره) يعنى ان الامر الذى هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر الذى هو الاعلام عن وقوع النسبة او عدم وقوعها من حيث هو كذلك ويدل على ذلك الاختلاف فى لوازمهما فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثانى (**قوله** بخلاف الكلام) دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغايرا للخبر يلزم ان يكون مغايرا للكلام لانه عين الخبر على ماقلتم من انه صفة واحدة شخصية لاتكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات فيلزمكم ان لاتقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة فى الازل كما لزم لمن جعله فى الازل خبرا * وحاصل الدفع انه لايلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص يعنى انه هو ذلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به (٧) وهو لايخرجه عن كونه ذلك الشخص نعم يخرجه عن كونه متصفا بحيثية اخرى من كونه خبرا او نهيا او استفهاما او نداء ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولايخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولايصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية اخرى كحيثية كونه كاتبا والسر فى ذلك ان هذه اضافات عارضة له غير داخلة فى هويته فلايخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة فلايصدق بعضها حين صدق البعض الآخر * قال الفاضل الجلبى يرد عليه ان هذا لو تم لدل على كلية مسمى لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التى لايكاد ان تنتهى (٦) ولايخفى انه ليس بشىء لان الصدق المعتبر فى مفهوم الكلى المقول على كثيرين

(٥) قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة لعل مراد الخيالى منه انه عدول عن الظاهر ان حمل التكلم على المجاز وعن اللغة ان حمل على الحقيقة لان حقيقة التكلم ليست بايجاد الكلام والا لكان حقيقة التحرك ايجاد الحركة وهو باطل وانما قلنا ان مراده ذلك لانه بعد ارتكاب المجاز لا بأس فى العدول عن اللغة لان فى كل مجاز عدولا عن المعنى اللغوى فليتأمل (كانبوى)

(٧) قوله اقول هذا الخ اقول هذا الجواب ليس بشىء لانه مبنى على ان المؤثر مغاير بالذات للاثر ويأباه قول الشارح بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لايزال بل الجواب الحق ان اللازم تعدد التعلقات لاتعدد صفة الكلام فى ذاتها كما هو الجواب الحق الذى ذكره المولى الخيالى كما لايخفى (كانبوى)

(٨) قوله والجواب الحق اى الجواب الحق عن السؤال الذى اورده الشارح على المص بقوله فان قيل هذه اقسام للكلام الخ ولعل مراد الخيالى ايضا ان الحق اسقاط لفظ الحدوث فى قوله وانما التكثر والحدوث فى التعلقات

مختلفين بالعدد ان يكون مقولا فى جواب ماهو بمعنى انه لو سئل عنها بماهى يقع ذلك الكلى جوابا عنه لا ان يكون محمولا عليها ولاشك انه لو سئل ان زيدا الكاتب والعالم والقائم والنائم ماهم يقال فى جوابه انه انسان لا انه زيد على ما بين فى موضعه ﴿ قوله لايوجب الاتحاد ﴾ والالزم اتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهى البطلان ﴿ قوله ولو سلم فجعل البعض الى آخره ﴾ اى ولو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهى والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس اولى من عكسه اذ لاشك فى وجود وقوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهى عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لايخفى وبهذا ظهر فساد ماقال الفاضل الجلى ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولا مبين ولو ادعى مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال فى وجه الترجيح كل طلب فى الكلام اللفظى يحصل بتصرف فى الكلام الخبرى فان قولنا اضرب حصل بالتصرف فى تضرب على ما بين فى الصرف فيكون الخبر اصلا فى اللفظى فكذا فى النفسى (٧) وانت خبير بان هذا ظن لايفيد الجزم على ان الرجوع فى اللفظى ايضا غير متيقن ﴿ قوله اعترض عليه بان فيه الى آخره ﴾ اى ان المتحقق فى صورة تصور الرجل الابن وامره بشئ هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن واما نفس الطلب فلاشك فى كونه سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شئ محال كذا فى شرح المواقف وفيه انه انما يكون محالا اذا طلب منه ان يأتى بالفعل حال عدمه واما اذا طلب ان يأتى به بعد وجوده فلا قيل والحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم ليس بشئ فهو غير فاهم للخطاب (٨) ولابد للطلب وان كان المقصود الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب ﴿ قوله لايقال يلزم منه ان لايأمرنا النبى عليه السلام الى آخره ﴾ يعنى ان ماذكرت من ان فى الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضى ان لايأمرنا النبى عليه السلام بشئ ولاينهانا عن شئ بل عزم على الامر والنهى بالنسبة الينا وانه قطعى البطلان ضرورة ان خطاب النبى عليه السلام عام لكل مكلف يولد الى يوم القيامة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا ﴿ قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح ﴾ يعنى ان خطاباته عليه الصلوة والسلام

والاضافات عند تقرير مراد المصنف قبل هذا السؤال فان ذلك التقرير مع ذلك اللفظ انما يطابق مذهب ذلك البعض لامذهب الجمهور اللهم الا ان يكون مبنيا على ان للكلام كالعلم تعلقين عند الجمهور قديم وحادث (كلنبوى) (٩) قوله لاينافى ان يكون ذلك صفة حقيقية الخ تحقيق المقام كما ان لصفة العلم والاراداة وغيرهما من الصفات المتعلقة هوية وتعلقا والمراد فى قولنا الله تعالى عليم بكل شئ مريد قادر على كل ممكن هو هويات تلك الصفات الحقيقية بشرط تعلقاتها بمتعلقاتها لامجرد تلك الهويات ولامجرد تعلقاتها كذلك ان لصفة الكلام هوية خارجية وتعلقا والمراد بقولنا الله تعالى متكلم بكذا انه متصف بتلك الصفة المتعلقة بكذا لامجرد تلك الصفة بدون التعلق ولامجرد تعلقها ليكون من الاضافات فتلك الصفة الحقيقية لما كانت امرا باعتبار تعلقها بطلب الفعل ونهيا باعتبار تعلقها بطلب الترك فى الازل كان القرآن كلام الله تعالى قديما غير مخلوق لكونه صفة حقيقية له تعالى (كلنبوى)

للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين بالتبع والضمن والخطاب للمعدوم ضمنا وتبعا ليس سفها ﴿ قوله فان القرآن الى آخره ﴾ يعنى ان اطلاق لفظ القرآن شائع على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء اصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظى والنفسى لكن المتبادر منه ولو فى عرف اهل السنة والجماعة هو النفسى وقيل فى وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى ﴿ قوله وايضا فيه تنبيه على الترادف ﴾ اى فى ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان البشر ضاحك ولايخفى ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه حينئذ يكون متحدا معه فى المفهوم واورد لتوضيحه لابدل له لان المقصود هو الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لاعلى كلام الله تعالى ﴿ قوله وقد ثبت الكلام النفسى الى آخره ﴾ دفع لمايقال انه اذا كان النقل مخالفا للعقل يجب صرفه عن الظاهر وههنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة وجود البعض بانتفاء البعض الآخر* وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسى الذى ليس فيه شائبة الحدوث فلاحاجة لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات ﴿ قوله يريد به الصحة بحسب اللغة الى آخره ﴾ دفع لمايقال من ان اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام والتحيز ومايوهم الفساد اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع* وحاصل الدفع ان المراد انه اصح وصف البارى تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال ان الله تعالى اسود وابيض ومتحرك ومتجسم ومتحيز الى غير ذلك ولاشك انه غير صحيح بحسب اللغة الا يرى انه لايصح ان يقال لمن القى الحجر واوجد الحركة فيه على ماهو رأى المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك ﴿ قوله يرد عليه ان هذا الى آخره ﴾ يعنى ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به حقيقته الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على المعنيين النفسى واللفظى فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسى واذا وصف بما هو من لوازم

(٢) قوله لعدم الاحتياج فيه الخ اقول فيه نظر لان صفة الكلام القديمة اما ان يكون من جنس المدلولات الوضعية للقرآن او من جنس آخر وعلى الاول لاحاجة الى ذلك القول الغير الظاهر سواء كان تعلقاتها ازلية او حادثة وعلى الثانى يكون دلالة اللفظى عليها من قبيل دلالة الاثر على المؤثر سواء كان تعلقاتها ازلية او حادثة ايضا بل الحق ان هذا الجواب انما كان حقا لان حمل كلام المص على مذهب بعض الاشاعرة كما يقتضيه الجواب الذى ذكره الشارح دون مذهب الجمهور مع امكان حمله عليه مما لاوجه له لان مذهب ذلك البعض مرجوح بناء على ان القول بحدوث تعلقات صفة الكلام مخافة تكثرها فى الازل مبنى على توهم ان كثرة التعلقات فى الازل يوجب كثرة الصفة المتعلقة وذلك التوهم فاسد كما يدل عليه صفة العلم وعلى تقدير حمل كلام المص على مذهب ازلية التعلق كما هو مذهب الجمهور يحصل التطابق بين الصفات وايضا اذا حمل كلام المص على مذهب الحدوث فلا وجه لما اورده

المحدثات يراد به اللفظى او المخيل او الاشكال * ويرد عليه ان المقصود تحقيق جواب المصنف على مايدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب آخر لاتحقيق جواب المصنف لان حاصل جواب المصنف ان القرآن بمعنى الكلام النفسى يوصف بكونه مكتوبا ومقروّا ومسموعا ومحفوظا باعتبار وجوده فى الكتابة والعبارة والذهن فهى اوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لاباعتبار حقيقته بل من قبيل الاوصاف التى جرت على غير ماهى له كما يقال زيد مكتوب ومقروّ ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربعة * وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظى الحادث دون النفسى القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف الى آخره لانه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقا لجواب المصنف بان يقال معنى قوله يراد به حقيقته الموجودة ان الملحوظ فى هذه الصورة ذاته الموجودة فى الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشئ بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات (٩) اذ لابد فيه من ملاحظة ماهو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية فعلى هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقته من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة او المخيلة او الاشكال المنقوشة فحينئذ يكون تحقيقا لجواب المصنف كما لايخفى قال الفاضل المحشى هذا انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب المصنف وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المصنف لما كان بعيدا خلاف الظاهر عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه اى تحقيق الجواب انتهى ولايخفى عليك انه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة (٢) فلا معنى لايراد قوله ان للشئ وجودا فى الاعيان الى آخره بل الواجب حينئذ ان يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق على معنيين الكلام النفسى واللفظى فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به الى آخره ولله در من فسر قوله وتحقيقه اى تحقيق جواب المصنف لا تحقيق جواب آخر تأمل فى هذا المقام فانه من مزالق الاقدام (**قوله** والتفصيل انه لما تمسكت الى آخره) يعنى تفصيل الكلام فى ان هذا جواب آخر لاتحقيق جواب المصنف لان المعتزلة لما تمسكوا بان القرآن متصف بالاوصاف التى هى من سمات الحدوث فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالاوصاف المذكورة ليس باعتبار حقيقته حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلى من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا

على المصنف فيما بعد من الامر والنهى بلا مأمور ولا منهى فى الازل سفه وعبث بخلاف ماذا حمل على مذهب الجمهور (٦) او على احدهما كما لايخفى (كلنبوى)

(٦) او على مذهب بعض الاشاعرة (نسخه)

(٣) قوله بان يقال كيف يكون صفة الكلام فى نفسها غير امر الخ وفيه ان هذا غير مستفاد من كلام الشارح بل المستفاد منه اتحاد الامر والنهى مع صفة الكلام ذاتا فالاولى فى تقرير الاعتراض المذكور على مذهب الجمهور القائلين بالتعلق الازلى ان يقال كيف يكون صفة الكلام صفة واحدة مع انه منقسم فى الازل الى هذه الانواع ولا وجود للعام الا فى ضمن الخاص والحاصل قد اعتبر فى المدعى انه صفة واحدة قديمة وهذا الاعتراض على مذهب الحدوث باعتبار قيد القدم فى المدعى وعلى مذهب الجمهور باعتبار قيد الوحدة فى المدعى فليتأمل (كلنبوى)

(٤) قوله والا فجعل الاقسام انواعا اى حقيقة لانها انواع اعتبارية على كلا المذهبين مذهب الجمهور ومذهب

(المغنى)

المعنى من فلان وقرأته فى بعض الكتب وكتبته بيدى وهذا حاصل جواب المصنف واجيب عنه تارة اخرى بان الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا انما القديم هو النفسى وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقرآن يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ماقرره الشارح بقوله فحيث يوصف الى آخر (**قوله** وقال بعضهم الى آخره) اى قال بعض من لم يجوّز سماع الكلام النفسى فى وجه تخصيص موسى عليه السلام بالكليم انه لما سمع كلامه تعالى من جميع الجهات على خلاف ماهو المعتاد خص به ولايخفى ان هذا الوجه مندرج فى عبارة الشارح فان معنى قوله فسمع موسى صوتا دالا على كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ماهو شان سماعنا او من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة وانما قلنا عند من لم يجوّز سماع الكلام النفسى لان من جوّز سماعه كالشيخ الاشعرى والامام الغزالى فهو يقول خص به لانه سمع كلامه الازلى بلا حرف ولا صوت كما يرى ذاته فى الآخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوّزون تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات (**قوله** قيل اعتبار العلاقة الى آخره) يعنى ان قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان اطلاق كلام الله تعالى على اللفظى لعلاقة دلالته عليه واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لامشتركا لان المشترك هو الذى يكون معناه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم واللفظى الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا فى المنقول عنه اعنى الكلام النفسى بالنسبة الى الناقل لان اللفظ المنقول حقيقة فى المنقول اليه مجاز فى المنقول عنه بالقياس الى الوضع الثانى الذى هو النقل على ما بين فى محله وهذا باطل لانه لو كان مجازا فى النفسى لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى وهو محال عندكم (**قوله** وجوابه الى آخره) يعنى ان النقل المعتبر فى المنقول هو هجر المعنى الاول وتركه حتى لايفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لايقتضى ان يكون المعنى الاول مهجورا فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر كالامكان للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسى شائع فيما بينهم فيكون مشتركا لامنقولا وانما قلنا النقل المعتبر فى المنقول لان فى المجاز ايضا نقلا

بعض الاشاعرة ههنا كما لايخفى (كلنبوى)

(٧) قوله وهو لايخرجه عن كونه ذلك الشخص الخ اقول غاية ماافاده تغاير التعلقات والحيثيات كون الصفة الشخصية متغايرة ومتعددة بالاعتبار فكيف تصير بعينها اقساما متباينة هى الامر والنهى والاخبار المتباينة نعم تكون متعلقة بهذه الامور المتباينة وان جعلت تلك الامور عبارة عن متعلقات تلك الصفة الشخصية لاعينها التوجه ماقاله صاحب المواقف فى رسالته لتحقيق كلام الله تعالى من المفاسد التى هى لزوم عدم مابين دفتى المصاحف كلام الله القديم وعدم اكفار من انكر كونه كلام الله حقيقة وعدم كون التحدى والمعارضة بكلام الله حقيقة وغير ذلك وماذكره من ان زيدا من حيث هو كاتب لايصدق عليه انه زيد من حيث هو عالم كما ارتضاه الخيالى ففاسد كما ستعرفه منا (كلنبوى)

(٦) قوله ولايخفى انه ليس بشئ الخ اقول لم يصب ههنا المولى الخيالى ولا الفاضل الچلبى ولا هذا المحشى اما الاول فلان غاية ماذكره فى هذا النظير التباين

بين حيثيتى العلم والكتابة ولا يلزم منه التباين بين معروضيهما اعنى زيد العالم وزيد الكاتب
كيف وقد حقق فى محله انا اذا اشرنا الى زيد بهذا العالم وهذا الكاتب فالهذيتان متصادقتان متساويتان واما الثانى فلانه لاشك فى كلية زيد بالنسبة الى افراده الاعتبارية ولذا صدق زيد على كل منها كما دل عليه كلام الخيالى والشريف المحقق فى الحاشية الصغرى وكلام الشارح فى الشمسية من ان زيدا جزئى حقيقى بالنسبة الى الماهيات الحقيقية وكلى بالنسبة الى الافراد الاعتبارية ووافقهما المحقق الدوانى وابو الفتح واما الثالث فلان الصدق الذى ذكره معتبر فى مفهوم النوع لا فى مفهوم المطلق الكلى فغاية ما افاد ماذكره ان زيدا ليس نوعا بالنسبة الى تلك الافراد الاعتبارية لانه ليس كليا مطلقا وايراد الجلى بلزوم الكلية لا بلزوم النوعية على انه لما ثبت كلية زيد وقد تقرر فى محله ان كل كلى نوع لما تحته من الحصص فلا نسلم ان زيدا ليس بنوع بالنسبة الى زيد العالم وزيد الكاتب كما لايخفى (كلنبوى)

لكن مع عدم هجر المعنى الاول * قال الفاضل الجلى يرد عليه انا لا نسلم ان الهجر معتبر فى النقل بل المعتبر فيه كما حققه الشارح فى التهذيب هو اشتهار اللفظ فى المعنى الثانى حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع للكل فمشترك والا فان اشتهر فى الثانى فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى كلامه * اقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار فى المعنى الثانى بحيث يكون الاول مهجورا على مافسر شارحه به كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافيا فى النقل لزم ان يكون اللفظ الذى اشتهر فى المعنى المجازى منقولا * قال فى التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففى الاول حقيقة وفى الثانى مجاز وايضا فى شرح المطالع وان كان معنى اللفظ متعددا فاما ان يتخلل بينهما نقل اولا فان تخلل فاما ان يكون ذلك لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى منقولا شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثانى مجازا وكتب القوم مملوءة من هذا البيان لاحاجة الى النقل والاتيان قال ولو سلم فنقول هذا لا ينافى الا كونه منقولا وبمجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم المحال لا يكون مخصوصا بكونه منقولا بل مع كونه مجازا فى المعنى الاول يلزم المحال ايضا كما تقرر فى السؤال ولا خفاء فى ان الهجر عن المعنى الاصلى غير معتبر فى المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع فى قول الشارح ووضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع فى المعنى الثانى وباعتبار الوضع ينافى كونه مجازا اذ لا وضع فى المجاز لانا نقول تحقق نوع وضع للمعنى الثانى بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لا ينفى كونه مجازا بالنسبه الى المعنى الثانى وحقيقة بالنسبة الى المعنى الاول وافظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة انتهى اقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح ممنوع اذ معنى قوله ووضعه لذلك باعتبار دلالته ان تعيين لفظ الكلام لتلك الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولاشك انه وضع شخصى لكون كل من الموضوع والموضوع له معينا وهو غير متحقق فى المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعى بمعنى ان الواضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول

(والكل)

(۷) قوله وانت خبير بان هذا ظن الخ وانت خبير بان الظن كاف فى اثبات الاولوية التى
نفاها الخيالى والحكم الذى لا يكفيه الظن هو كونه تعالى متكلما لا كون الكلام القائم بذاته خبرا او انشاء او غيرهما فانه مما يكفيه الظن لانه ليس من ضروريات الدين (كلنبوى)
(۸) قوله فلابد للطلب وان كان المطلوب الخ هذا مدفوع بما ذكره الفاضل العصام ههنا من ان السفه انما يلزم فى الكلام اللفظى دون النفسى اقول وهو الحق فان الانسان ربما يهيئ فى نفسه كلاما مشتملا على الامر والنهى لابنه المعدوم ليخاطب به بعد وجوده وهو ظاهر (كلنبوى)
(۹) قوله اذ لابد من ملاحظة ماهو الخ فيه ان مجرد ملاحظة الموصوف بلوازم المحدثات غير كاف فى توجيه قول الشارح يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة اذ الملاحظة لا تستلزم الارادة فالاولى ان يقال اذ المراد بالموصوف بها حقيقة هو الالفاظ المسموعة كما ان المراد حقيقة فى قولنا زيد صام نهاره صيام زيد فتأمل (كلنبوى) (۲) قوله فلا معنى لايراد قوله

والكل على الجزء واللازم على الملزوم اذا وجد القرائن يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعانى والاصول * قال الفاضل المحشى والحق ان اعتبار العلاقة يقتضى كونه منقولا لا مشتركا على ماهو المشهور * قال فى التلويح لما تعذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثانى مرتجلا فلزم فى المرتجل عدم العلاقة وفى المنقول وجود العلاقة انتهى كلامه * اقول ان ادعاء اقتضاء العلاقة كونه منقولا مشهورا افتراء محض ليس فى الكتب المشهورة شائبة من ذلك وما نقل من التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر فى المنقول وعدم وجوده معتبر فى المرتجل واما ان وجوده يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافيا فى النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل فى المعنى المجازى منقولا لتحقق العلاقة فيه كما لايخفى تأمل فى هذا المقام فانه قد خبط فيه اولوا الافهام ﴿ **قوله** وقد يجاب بان اعتبار العلاقة الى آخره ﴾ اى قد يجاب عن الاعتراض المذكور بان تأخر الوضع الثانى معتبر فى المنقول على ماهو مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضى ان يكون الوضع الثانى متأخرا عن الوضع الاول حتى يكون افظ الكلام مجازا فى اللفظى لجواز ان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويوضع لهما معا لفظ واحد فيكون مشتركا لا منقولا كما لايخفى ﴿ **قوله** وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع الى آخره ﴾ يعنى فى الجواب المذكور نظر (۳) لان المعترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك الذى ادعاه الشارح بقوله ان كلام الله اسم مشترك الى آخره كان المجيب بقوله وقد يجاب مثبتا للاشتراك فلابد له من اثبات عدم ترتب الوضعين وان الوضع الثانى غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل دونه خرط القتاد ولا ضرورة فى التزامه لوجود الجواب الذى لا تكلف فيه وبما حررنا لك اندفع ماقال الفاضل المحشى ان المجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك فيكفيه الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تأمل ﴿ **قوله** يرد عليه ان كلام الى آخره ﴾ يعنى ان اراد بقوله (٤) اسم للفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ماقرأناه بل ما انزل على النبى عليه السلام كلاما ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان الاعراض تتشخص بتشخص المحل وانه باطل للقطع بان مانقرؤه هو القرآن المنزل على النبى عليه السلام المتحدى به باقصر سورة حتى يكفر منكر كونه كلامه تعالى (٥) وان اراد به انه اسم للنوع

القائم بذاته اعنى الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته وشخصيته مجازا لكونه استعمال اللفظ فى غير ماوضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه فيصح نفى كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس باسد وهو ظاهر البطلان وانما قيد بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لابخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراده حقيقة لانه استعمال اللفظ فى ماوضع له على مابين فى شرح التلخيص (٦) وفيه بحث لانه ان اراد بصحة النفى نفى صدق النوع عليه فلزومه ممنوع اذ لايصح سلب النوع عن افراده وان اراد انه يصح نفى كون لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة و بطلان اللازم ممنوع وان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته تعالى وذوات القراء يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد مالم تكن وحدوث محالها ايضا مع انه لايقول بحدوثه اصلا بل يقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قديم حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقراءة العارضة له ولاشك انه على هذا التقدير يلزم ان يكون اللفظ الذى وضع لفظ القرآن له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة باذهان القراء حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب او بدونه نعم انها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى (٧) وبهذا ظهر فساد ماقال الفاضل المحشى من انه لا استحالة فى وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى و بعضها حادث وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افرادا له بل المعانى التى وضعت لكل واحد منها بالوضع العام (**قوله** ولامخلص الا بان يجعل الى آخره) اى لامخلص عن هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركا بين الشخص القائم بذاته تعالى و بين النوع فحينئذ لايكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا ولايكون كلامه تعالى متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه فى ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى ازلا وابدا انما الحادث الجزئيات المتشخصة بتشخصات المحال الحادثة * نقل

ان للشيء الخ اى لامعنى لاثبات الوجودات الاربعة للشيء تمهيدا لجوابه فانه مستغنى عنه بالنسبة الى ذلك الجواب وانما يحتاج اليه فى جواب المص وهو ظاهر وايضا ان الظاهر من قوله وتحقيقه ان الضمير راجع الى جواب المص وارجاعه الى مطلق الجواب فى ضمنه بعيد جدا

(كلنبوى)

(٣) قوله لان المعترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك الخ اقول فيه بحث اما اولا فلان الجوابين اللذين ذكرهما المولى الخيالى صريحان فى المنع حيث صرح بعدم الاقتضاء فيهما فلايكون هذا المعترض مانعا بل مستدلا على بطلان السند الذى هو توجيه كلام بعض المشايخ بان ليس مراده ان الكلام مجاز فى الكلام اللفظى بل هو كالمجاز فى اعتبار العلاقة بين المعنيين وحاصل الاعتراض انه لوكان مراده انه كالمجاز فى اعتبار العلاقة لكان الكلام منقولا من النفسى الى اللفظى ومجازا فى النفسى واللازم باطل وحاصل الجوابين منع الملازمة وعلى هذا يتوجه ماقال الفاضل المحشى ان المجيب مانع غير ملتزم لشيء فلاوجه لما اورده (عنه)

عنه بل لامخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين والا لزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبى عليه السلام كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه بقى لزوم ان يكون اطلاق الكلام على مايقرؤه كل واحد منا بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وذلك باطل بالاجماع وايضا يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المنزل على النبى عليه السلام (٨) قال بعض الفضلاء فالمخلص اختيار الشق الاول ومايقرؤه كل واحد منا كائن بالذات هو مايقوم بذاته تعالى وان كان يغايره باعتبار تعلق قرائتنا به وفيه تأمل (**قوله** يشكل الفرق بقيام الى آخره) وكذلك يلزم ان لايكون التحدى مع كلا الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على امور تقتضى ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير واجيب بان غرضه ليس نفى الترتب مطلقا بل الترتب الزمانى الذى يقتضى وجود بعض الحروف عدم الآخر كيف وان الحروف بدون الهيئة والترتب الوضعى لاتكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ المترتبة وضعا وان كان مستحيلا فى حقنا بطريق جرى العادة لعدم مساعدة الآلات لكنه ليس كذلك فى حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتب الوضعى بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور فى الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها (٩) الا يرى ان الصورة القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتب وضعى وقد يقال فى الجواب ان انتفاء الترتب الزمانى والوضعى لايستلزم انتفاء الترتب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هناك ترتب وتأليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور به لاينافى وجوده فى نفس الامر * اقول يرد على الجوابين انه يلزم ان لايكون الكلام المنزل على النبى عليه الصلوة والسلام ومايقرؤه كل واحد منا كلام الله تعالى لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتب الوضعى او الترتب الذى لاشعور به وهو غير متحقق فينا (٢) اذ لا ترتب هنا سوى الترتيت الزمانى وقيل فى الجواب ان ذلك الذاهب اعترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ماذكر * اقول فيه بحث اذ لا اشعار فى عبارته بان كلامه صفة حقيقية بسيطة (٤) كيف وكون الالفاظ القائمة

الخيالى عليه ويندفع ذلك بان مراد الخيالى ابطال لسند المجيب الثانى بانه يوجب اختصاص الاشتراك بما ينتفى التأخر بين الوضعين وهو مشكل بين وضعى الكلام فيلزم ان لايثبت ههنا اشتراك وهو باطل مخالف للتحقيق الذى ذكره الشارح بخلاف جوابه فان غاية مايوجبه اختصاص الاشتراك بعدم هجر المعنى الاصلى واثبات عدم الهجر ههنا ليس بمشكل بل ثابت فلايخالف التحقيق المذكور واما ثانيا فلانه على تقدير كونه منعا يكون منعا لكون مراد بعض المشايخ ذلك لالثبوت الاشتراك ولامعنى لاثبات الاشتراك فى الجوابين عنه بالتكلم فى سنديه بان مجرد اعتبار العلاقة بين المعنيين لايقتضى النقل كما لايخفى فالحق ماذكرنا فتامل (كلنبوى)

(٤) قوله اسم للفظ والمعنى الخ يفهم من شرح المواقف ان مراد ذلك المحقق من المعنى ههنا مافهمه الاصحاب من المعنى القديم المدلول عليه بالنظم المؤلف عقلا بان يوضع لفظ القرآن للقدر المشترك بين المعنى واللفظ القديمين القائمين بذاته

تعالى اولكل منهما وفيه انه بعدما صار اللفظ صفة قديمة له تعالى لاحاجة الى كون المعنى

بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور صحته (**قوله** لم يرد به الى آخره) اى لم يرد بالاخراج المعنى الاضافى الذى هو تعلق بين المخرج والمخرج اذلامعنى لكونه صفة ازلية اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البتة لحدوث المخرج بل اراد الصفة الحقيقية التى هى مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وكذا فى سائر العبارات من الايجاد والاحداث والابداع والاختراع والاحياء والاماتة والخلق والتخليق والترزيق الى غير ذلك فى انه ليس المراد معانيها التى هى الاضافات بل مبدأها (**قوله** يرد عليه انه يجوز الى آخره) يعنى لانسلم انه لو كان التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز ان يقوم بغيره تعالى كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فان رد هذا المنع ودفعه بما سيجىء فى الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لامعنى للمكون الا من قام به التكوين اتحد الدليلان اعنى الاول والرابع وهو ظاهر (**قوله** وجوابه الى آخره) حاصله ان اتمام هذا الدليل واندفاع المنع المذكور مبنى على امتناع قيام صفة الشىء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة فاندفع المنع ولم يتحد الدليلان (**قوله** يرد عليه الى آخره) حاصله ان اراد بالجواز الجواز الشرعى فالملازمة ممنوعة لان الجواز الشرعى موقوف على عدم ايهام مالايليق بكبريائه كما هو رأى المعتزلة والقاضى وعلى اذن الشارع كما هو رأى الاصحاب وكلاهما مفقودان فى مشتقات الاعراض المقدورة له تعالى وان اراد الجواز العقلى فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لابد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بان المراد الجواز بحسب اللغة على ماذكره المحشى فيما سبق (٥) ولاشك انه لا يصح اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل الذى يقدر على صبغ السواد والحمرة انه اسود واحمر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما (**قوله** يرد عليه منع مشهور الى آخره) يعنى انا لانسلم انه لو كان التكوين حادثا لكان اما مكونا بتكوين آخر او بدون التكوين لم لا يجوز ان يكون مكونا بالتكوين الذى هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه لامعنى لكون تكوين التكوين عينه اذ لامعنى لكون التأثير عين الاثر واجيب بان المراد بكون تكوين التكوين عينه انه ليس فى الخارج الا المكون والتكوين واما تكوينه فامر يعتبره العقل وليس له

المذكور صفة قديمة له تعالى ولا الى الاستشهاد بكلام الاخطل ولا يمكن حمل المعنى على معانى القرآن ومدلولاته الوضعية لان تلك المعانى ان كانت معانى باعتبار وجودها الخارجى فاكثرها جواهر مثل السماء والارض وان كانت معانى باعتبار وجودها العلمى فهى صورة علمية وعلى التقديرين فلا تكون صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى ويفهم من كلام هذا المحشى فيما بعد ان مراده معنى لفظ القرآن فيكون من عطف التفسير فتأمل (كلنبوى) (٥) قوله وان اراد به انه اسم للنوع الخ لعله اراد النوع الاعتبارى بان يوضع لفظ القرآن بازاء مايطلق عليه اللفظ القائم بذاته تعالى او بذات الخلق مشابها له لا النوع الحقيقى المنطقى والا فيلزم المماثلة بين صفات الخالق والمخلوق ولا يصح المجانسة فضلا عن المماثلة كما لا يخفى لكن اذا انتفت المماثلة الحقيقية اعنى الاتحاد فى الحقيقة النوعية يلزم وقوع ذلك المحقق فيما هرب من لزوم عدم كون مابين الدفتين

(تحقق)

كلام الله حقيقة وان ادعى الاشتراك كما ادعى الشارح فلاوجه للعدول عنه فتأمل (كلنبوى)

تحقق فى الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود الخارجى فلا يحتاج الى تكوين آخر لا بمعنى ان تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد اشرنا الى ماله وماعليه اى وقد اشرنا الى ماينفعه ومايضره (**قوله** ويمكن ان يقال نفس التكوين الى آخره) يعنى لانسلم انه لو كان التكوين حادثا لاحتاج الى تكوين آخر او حدث بغير التكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث اتصاف البارى تعالى به وقيامه به تعالى متعلقا اولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة فى سبق ذات الشىء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان كان مقارنا له فى الزمان فان وجود الصفات والاعراض انما هو لقيامها بمحالها على ماقالوا من ان المحل مقوم لها وان وجودها فى نفسها هو وجودها فى الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت مقارنة له فى الزمان فيجوز ان يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه بالذات مقارنا له بالزمان ولا استحالة فى ذلك كما لا يخفى * قال المحشى المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو فى نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم سبق الشىء على نفسه وهو محال وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا وهو مناف لقيامه بذات البارى تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشأه قلة التدبر وسوء الفهم فان اللازم هو ان يكون التكوين القائم بذات البارى تعالى بحسب الذات متقدما على وجوده تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشىء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب ومدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا لذاته والا انسد باب اثبات الصانع تأمل فانه كلام لاشبهة فيه (٦) نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم ان قيام الاعراض مقدم على وجودها بالذات وعلة له لكن السيد السند قدس سره رد عليه فى شرح المواقف وقال انه ليس بشىء اذ يصح ان يقال وجد السواد فى نفسه فقام بالجسم وللفاضل المحشى بحث بالترديد يظهر جوابه مما قررنا لك باختيار الشق الثانى بادنى تأمل

(٦) قوله وفيه بحث الخ هذا البحث وارد عليه غير مندفع عنه لكنه لا يجدى لذلك المحقق النافى لحدوث ماهو كلام الله تعالى حقيقة ولعله لهذا لم يلتفت اليه المولى الخيالى فقوله ولا مخلص الخ بمعنى لا مخلص لذلك المحقق على وجه يرتضيه كما لا يخفى (كلنبوى)

(٧) قوله وبهذا ظهر فساد الخ لانه جواب بما لا يرتضيه ذلك المحقق (كلنبوى)

(٨) قوله قال بعض الفضلاء الخ اقول لا يصح هذا الا على ماذهب اليه الصوفية من ان الشىء الواحد الموجود فى عالم الغيب يظهر فى عالم الشهود بصورة الحادث فالحدوث فى الظهور فى عالم الشهود لا فى وجوده فى ذاته وذلك مما لا يرتضيه ذلك المحقق ولعل هذا المحشى لهذا قال وفيه اى وفيه مالا يفاد بالبيان ولذا حذف المبتدأ (كلنبوى)

٩) قوله الايرى ان الصورة القائمة بالنفس الناطقة الخ فيه بحث لان المحققين ذهبوا الى ان اجزاء الماهية

كالجسم والحيوان والناطق للانسان مع كونها مختلفة الحقائق وهى موجودة
فى الخارج بوجود واحد هو وجود الكلى اعنى الانسان واذا اريد تحديده يجب تقديم الجنس على الفصل ولو لم يكن لها ترتب وضعى فى ذات الانسان لماوجب ذلك التقديم عند قصد التحديد تأمل (كلنبوى)
(٢) قوله اذ لا ترتب ههنا سوى الزمانى الخ اقول هذا ظاهر الفساد بل هنا ترتب وضعى وزمانى اذ لو كفى مجرد الترتب الزمانى لكان ملع قرآنا كلع كما لايخفى (كلنبوى) والحق ههنا مع المحقق الدوانى من ان كلام الله مشترك بين مبدأ التكلم الذى هو صفة شخصية قديمة بمنزلة الملكة فينا وبين اثره الذى هو الالفاظ المرتبة الدالة على المعانى المترتبة وتلك الالفاظ كليات موجودة فى علم الله تعالى وحيث كانت مرتبة لابعد خلية احد من المخلوقات بل بمجرد ذلك المبدأ امتاز القرآن عن ديوان الحافظ المرتب الاجزاء فى علم الله تعالى ايضا
لان ترتيبها بواسطة ملكة الحافظ وحيث كانت كليات كان مايقرؤه كل

فلا نصرح به مخافة الاطناب * فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته تعالى يكون قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع لايضر * قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولاشك فى تماميته انما الكلام فى تمامية الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بعون الله الملك العلام (**قوله** فاحفظه فانه ينفعك فى مواضع شتى) مثل الدليل الذى اورد فى قدم الارادة والقدرة بانهما لو حدثتا فاما بارادة وقدرة آخر فيلزم التسلسل او بدونهما فيلزم الايجاب ولايخفى جريان المنع المذكور تأمل (**قوله** كأنه اراد ماعدا الى آخره) يعنى اراد بالادلة الادلة الثلثة سوى الدليل الثانى فيكون الكلام على الحقيقة اواراد الجميع ومبنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام على المجاز اما ابتناء ماسوى الثانى فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل امرا اعتباريا لايلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد وهو جائز ككونه قبل كل شئ وبعده ولا التسلسل ولا استغناء الحادث عن التكوين لان اللزوم فرع كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا واما عدم ابتناء الدليل الثانى فان مبناه لزوم الكذب اوالمجاز فى خبره تعالى ولا اختصاص بكونه حادثا بل يعم الحادث والمتجدد كما لايخفى وقال بعض الافاضل الظاهر ان الدليل الثانى ايضا مبنى على كونه صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات اتجه ان يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات او تحقق الاضافة بدون احد المضافين وكلا الامرين محال (**قوله** ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى الى آخره) يعنى يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة فى الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية (٧) معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذاك مفعول ولاشك ان هذا المعنى متحقق فى ذاته وان لم يوجد المفعول فلايكون عينه مثلا انا نجد فى الضارب حين تصوره بحيثية كونه ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وان لم يتحقق منه الضرب فلايكون ذلك المعنى عين الضرب الذى هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى متحقق فى الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة بل نقول ذلك المعنى متحقق فى ذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الصادرة عنه بطريق

واحد منا قرآنا ومعنى كونه تعالى متكلما انه متصف بكل من الكلامين ولايتوجه
شئ سوى ان تلك الالفاظ موجودات علمية لاخارجية فلا توصف بان القرآن قديم لان القديم قسم الموجود الخارجى وان وصفت بانها ازلية ويمكن دفعه بان توصيف القرآن بالقدم باعتبار مبدئه وانه فى نفسه ازلى وبان القديم بمعنى الازلى ويؤيده ماوقع فى عبارة بعض المشايخ من انه تعالى متكلم بكلام ازلى فاعلم ذلك (كلنبوى)
(٤) قوله كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى الخ اقول انما لايتصور صحته لو كانت تلك الالفاظ متباينة ومتغايرة بالذات واما اذا كانت متغايرة بالاعتبار كما قاله هذا المجيب فلا بل الحق انه اقرب مماذكره جمهور الاشاعرة من رجوع معانى القرآن الى صفة شخصية قديمة فان تلك المعانى ان كانت راجعة اليها باعتبار وجودها الخارجى ففاسد لانها باعتبار وجودها الخارجى من جملتها مقولات الجواهر والاعراض
القائمة بالممكنات ولامعنى لرجوع شئ منها الى الصفة القديمة وان كانت راجعة اليها باعتبار وجودها

الايجاب كالقدرة والارادة فيكون مقدما عليها بالذات فكيف لايكون صفة مغايرة لها وبما ذكرنا اندفع ماقال المحشى المدقق من ان فى هذا الكلام اعترافا بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لاسيما فى القدرة والارادة بل فى العلم ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات المتصف بالتكوين والايجاد بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتأخرون واستحسنوه فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجودا فى الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى آخر يرتبط به ويمتاز عن غيره ويتسلسل او يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى * قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولايحتاج الى معنى آخر كما مر فى الحاشية السابقة فتأمل * نقل عنه واما انه موجود ام لا فهو بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل الى انه موجود ايضا انتهى كلامه يعنى ان المقصود ههنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات واما انه موجود او انه امر اعتبارى يعتبره العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس فى الخارج امر زائد عليهما فهو بحث آخر على انه لو تم طريق اثبات وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم وقادر ومريد ولامعنى لها الا من اتصف بالعلم والقدرة والارادة اوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بان يقال انه تعالى خالق كل شئ ولامعنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلابد ان يكون امرا موجودا زائدا على ذاته تعالى كسائر الصفات وبما ذكرناه اندفع ماقيل ان مابه الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه امرا زائدا على الذات سوى القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون مابه الامتياز والارتباط امرا خارجيا غير مسموع مالم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان فى امثال هذه المباحث غير معقول ووجه الاندفاع ظاهر لاسترة فيه (**قوله** او لكون التعلق الى آخره) يعنى ان تكوينه لكل جزء من اجزاء العالم قديم والمكون بفتح الواو حادث لكون التعلق الازلى بوجوده فى وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا (٨) مثلا تعلق التكوين بوجود زيد فى الازل فى وقت كون الشمس فى الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت ويكون حادثا وان كان التكوين متعلقا به فى الازل

(قوله وهذا هو الانسب بالمتن) لايظهر وجه الانسبية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المصنف هو تكوينه الذى يتعلق بالعالم وبكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده فحينئذ يكون اشارة الى ان تعلقاته حادثة على حسب تجدد الاوقات ويحتمل ان يكون معناه هو تكوينه الذى تعلق فى الازل بوجود العالم وبكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده فحينئذ يكون تعلقاته قديمة ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان الظاهر على الاحتمال الاول ان يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه به فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثانى (قوله وحاصله منع الملازمة الى آخره) اى لانسلم انه لزم من قدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بحدوثها اذ القديم مالايتعلق وجوده بايجادشىء آخر وماقاله الفاضل المحشى من انه لايتصور منع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكوين كان الضرب متأخر عن المضروب فلوكان التكوين قديما يلزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خبط محض اذ لامعنى لتأخر التكوين عن المكون كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين اضافة انه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور فى وقت وجوده (٩) ولاشك ان ذلك التعلق مقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيههم للتكوين بالضرب وهو ليس الا فى مجرد كونه من قبيل الاضافات لافى كونه متأخرا عن المكون مثل الضرب عن المضروب على ماصرح به بعض الافاضل فى حل قوله ولما استدل القائلون بحدوث الى آخره (قوله وقد يتوهم الى آخره) يعنى قد يتوهم ان قوله ومايقال ليس جوابا عن استدلال القائلين بل هو اعتراض على قوله ان تعلق فاما ان يستلزم الى آخره وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزامه القدم والحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق وجود شىء بشىء يستلزم احتياج الاول الى الثانى فى الوجود فيستلزم الحدوث البتة اذلا معنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير فى الوجود (قوله وليس بشىء الى آخره) يعنى مايتوهم فى توجيه مايقال ليس بشىء لان امثال هذا الترديد شائعة كثيرة الوقوع فى كتب القوم والغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لايبقى للخصم مجال للكلام الايرى انه قد ردد المردد وجود

العلمى الازلى فهى بهذا الاعتبار موجودات علمية لاخارجية فكيف يكون راجعة اليها متحدة معها بالذات بخلاف رجوع الالفاظ الى اللفظ الواحد كمالايخفى (كلنبوى) (٥) قوله ولاشك انه لايصح اطلاق السواد لغة الخ فيه ان الكلام فى اطلاق الاسود المستعمل فى القادر على السواد مجازا وفى عدم صحة اطلاقه شك قوى الا ان يقال مراده انه لايقال للقادر على صبغ السواد انه الاسود لاحقيقة لغوية ولامجازا لغويا لعدم العلاقة بين الاسود وبين القادر على السواد وفيه نظر لايخفى (كلنبوى) (٦) قوله نعم يرد عليه الخ اقول هذا انما يرد لو فسر المتصف به البارى تعالى الى آخره فى كلام الخيالى بحيثية قيام الصفة به تعالى كما فسره بها واما لو فسر بحيثية تشخصها بذاته تعالى بناء على ان تشخص الصفات والاعراض بمحالها فلا اذ لتشخص الشىء تقدم ذاتى على وجوده فيقال تشخص فوجد ولايقال وجد فتشخص فليتأمل (كلنبوى) (٧) قوله معنى مابه يمتاز الخ اقول

العالم بين التعلق بذاته او بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق مما لامعنى له اذ لايمكن ترجيح احد طرفى الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض ايضا صحة هذا الترديد حيث لم يعترض عليه تأمل (قوله على انه يجوز ان يكون الجواب الى آخره) يعنى يجوز ان يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم ويكون الترديد مبنيا على ماهو مسلم عنده وان كان فاسدا فى نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج لايستلزم الحدوث بل قد يكون الشىء مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين * قال الفاضل المحشى فى توجيه العلاوة اى يكون الجواب الذى فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا على القائلين بحدوث التكوين فلايلزم ان يكون الترديد قبيحا فان للمجيب حينئذ ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالزام انتهى كلامه ولايخفى عليك فساد هذا التوجيه اذ هو عين ماذكره بقوله وليس بشىء لشيوع نظائره توسيعا للدائرة فلامعنى للعلاوة (قوله ومن اجل ان المراد الى آخره) يعنى ومن اجل ان المراد بالحادث مايكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى الوجود وبالقديم خلافه يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى رد من زعم قدم العالم ببعض اجزائه كالهيولى والصورة (٢) لانه اذا كان معنى الحادث ماذكر يكون معنى التكوين الذى هو نفس الاحداث الاخراج من العدم الى الوجود فيكون ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرج من العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير فى الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير فى الوجود فلايحصل الرد على ذلك الزاعم لانه ايضا يقول بالحدوث بهذا المعنى وبما حررنا لك اندفع ماقال بعض الافاضل ان مجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية لايوجب اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من زعم قدم شىء من اجزائه مالم يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه الاندفاع ظاهر وفسر ذلك البعض قوله ومن ههنا بقوله اى من اثبات اختيار الصانع كذلك ولايخفى انه يأبى عنه قول الشارح فيما بعد والافهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية الى آخره كمالايخفى على اولى الافهام (قوله جعله بعضهم (٣) من تتمة الجواب الى آخره) يعنى ان الشارح جعل قوله وهو غير المكون كلاما مستقلا بيانا للمسئلة التى اختلف فيها الماتريدية

وذلك المعنى هو افادة الوجود المتحقق فى الفاعل المختار والفاعل الموجب بالنسبة الى اثرهما لكنه فى الفاعل المختار تحقق بتوسط القدرة والارادة وفى الفاعل الموجب بدونهما فلا يلزم كون الواجب تعالى مختارا فى الصفات الذاتية كما وهم اقول لكن يلزم كونه تعالى خالقا ومكونا لصفاته الذاتية ولا محذور فيه لان الخلق بمعنى افادة الوجود بدون توسط القدرة والارادة متحقق فيه تعالى بالنسبة الى تلك الصفات وانت خبير بان الخلق مخصوص عند الشرع بافادة الوجود بتوسط القدرة والارادة لامطلق الافادة ولذا فسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما لايخفى (كلنبوى) (٨) قوله مثلا تعلق الخ تعيين الوقت ممكن للحوادث التى وجدت بعد حدوث العالم وليس بممكن لنفس العالم الحادث لعدم الوقت الممتد من الازل الى وقت حدوث العالم كمالايخفى تأمل ولذا قيل كون تعلق التكوين ازليا غير معقول (كلنبوى) (٩) قوله ولاشك ان ذلك التعلق مقدم الخ فيه شك قوى اذ العقل لايجوز

تقدم الاضافة على شئ من المضافين ولذا جعلوا الايجاب ﴿ ٢٣٢ ﴾ الذى هو نسبة بين العلة

والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على مايقابل العين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة فى اثبات هذا المطلب انما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام من تتمة جواب الشبهة التى اوردها القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو مايمكن انفكاكه فى الوجود او فى الحيز وقال فى تقرير الجواب انه لايلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه يتعلق فى وقت وجوده وهو غير المكون عندنا (٤) لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت فى الازل بدون المكون ضرورة ان تعلقه بالمكونات فيما لايزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه فى الحيز فلايكون التكوين اضافة كالضرب حتى يلزم ماذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا اى وان كان اضافة لم يكن غيرا لامتناع انفكاكه حين كونه اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لاتحقق بدون المنتسبين ﴿ **قوله** وليس بشئ الى آخره ﴾ اى ماجعله بعض الشراح ليس بشئ لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم (٥) لان التكوين عنده اضافة لاتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك فى جانب المكون لايفيد فى اثبات كونه صفة حقيقية حتى لايلزم من قدمه قدم المكونات لانها موجودة حال كونه اضافة (٦) فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة (٧) ويخطر بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان تكون صحة الانفكاك فى جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة اى لانسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولاشك انه لامعنى حينئذ لان يقال انا لانسلم صحة الانفكاك بينهما يدل على ماقلنا تفسير المصنف قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دلالة لايشوبها ريبة على انه لوكان صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لم يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده ايضا لان الخصم لايسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات فى وقت وجودها بل عنده نفس التعلق ﴿ **قوله** (٨) على ان عدم الغيرية لايكفيه الى آخره ﴾ منع للملازمة

التامة ووجود المعلول متأخرا عن الوجود ومتقدما على الاتصاف به اى اتصاف المعلول بالوجود فالصواب ههنا ايضا ماذكروه لاما ذكره هذا المحشى وتحقيق هذا المقام ان التكوين فى محل النزاع ههنا بمعنى مايطلق عليه التكوين فى الشرع لا بمعنى خصوصية الاضافة والا لم يمكن الحكم بقدمه من الماتريدية ولا بمعنى خصوصية المبدأ والا لم يمكن حكم الاشاعرة بحدوثه فحينئذ لاغبار فى كون هذا القول منعا للملازمة ولاحاجة الى ماذكره هذا المحشى وامثاله من الاقاويل الباطلة كما لايخفى (كلنبوى) (٢) قوله لانه اذا كان معنى الحادث الخ فيه ان هذه الملازمة انما تتم بملاحظة ماسبق من حدوث العالم بجميع اجزائه وبعد ذلك لاحاجة الى جعل التكوين بمعنى الاحداث اذ المراد وهو تكوينه للعالم ولكل جزء منه حادث الا ان يقال بعد ذلك ينحصر التكوين فى الاحداث لكنه لايوافق ماسبق من الخيالى من ان التكوين عام للفاعل الموجب والمختار (كلنبوى)

(التى)

(٣) قوله من تتمة الجواب الخ ﴿ ٢٣٣ ﴾ اى من زمرة الجواب بان يكون جوابا آخر وليس المراد

التى ذكرها ذلك البعض بقوله والا لما كان غيراله يعنى انا لانسلم انه لوكان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو لايستلزم عدم الغيرية اذلايكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئى المحل الجزئى والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفة متحقق مع انهما مغايران للمحل والذات (٩) ولايخفى ان هذا المنع لايضر اذيكفى فى الجواب ان يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا كالضرب والا لامتنع انفكاكه حينئذ عن المكون من غير ذكر نفى الغيرية فى البين ﴿ **قوله** والصفة المحدثة مع الذات ﴾ اراد به الصفات المتجددة لذاته تعالى (٢) من كونه قبل كل شئ وبعده ورازقا وخالقا ومحييا ومميتا الى غير ذلك من الاضافات فلايرد ماقال الفاضل الجلى ان الصفات المحدثة داخلة فى العرض فذكرها مستدرك * قال فى شرح المواقف من الصفات ماهى غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ﴿ **قوله** قيل عليه ان التكوين الى آخره ﴾ قائله من جعل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب باحثا على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لايثبت المدعى لان المدعى اثبات مغايرة التكوين الذى هو مبدأ الفعل للمكون على مايدل عليه عندنا فان التكوين عند المصنف ومن يوافقه مبدأ الفعل ولذا جعله صفة ازلية واللازم من الدليل هو تغاير الفعل الذى هو اثره للمفعول ﴿ **قوله** ولو سلم لم يكن غيرا الى آخره ﴾ يعنى لو سلم ان التكوين نفس الفعل لامبدأه فلايكون غيرا لامتناع الانفكاك عن المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول يلزم ان يكون مغايرا للفاعل ايضا لان الانفكاك من جانب واحد اعنى من جانب الفاعل متحقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات ولايخفى عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل على مايقابل العين بحسب المفهوم (٣) كما يفصح عنه الدلائل الموردة فى اثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون الحكم الى آخره وجعلهما ايرادا على تقدير ان يكون قوله وغير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح على ماقاله المحشى المدقق ليس بشئ لان هذا الدليل اعنى قوله لان الفعل يغاير المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون من تتمة

ان الجواب الاول ناقص لايتم بدونه كما لايخفى (كلنبوى) (٤) قوله لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين الخ اقول الصواب حذف قوله من الجانبين فى تحرير كلام القائل لان قول القائل لامتناع انفكاكه حينئذ عن المكون صريح فى ان كلامه مبنى على ان اللزوم من جانب واحد كاف فى نفى الغيرية ولذا اورد عليه المحشى بالعلاوة وايضا لاوجه على هذا لقول الخيالى وفى المكون موجودة فى الاضافة ايضا فالحق ان كلام القائل محتمل للوجهين وكلام المولى الخيالى مبنى على الترديد بان يقال ان اراد صحة الانفكاك من الجانبين فانفكاك التكوين عن المكون فى الوجود او الحيز يمنعه الخصم وان اراد صحة الانفكاك فى احدهما ولو من جانب واحد فمسلم عند الكل اذ المكون منفك عن التكوين فى الحيز لكن الدليل حينئذ جاز فى الاضافة ومستلزم لان لاتكون الاضافة اضافة وهو اجتماع النقيضين هكذا يجب ان يفهم هذا المقام (كلنبوى)

الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح ﴿ قوله وجوابه ان الكلام الزامى الى آخره ﴾ يعنى ان هذا الاستدلال مبنى على مذهب الخصم القائل بان التكوين عين المكون وانه اضافة والغرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على ماز عمت نفس الفعل والفعل يغاير المفعول بالضرورة ﴿ قوله ويمكن ان يراد الى آخره ﴾ اى يمكن ان يقال فى دفع الاعتراض ان المراد بالفعل مابه الفعل ومبدأه اماحقيقة عرفية فان الفعل والخلق والتخليق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى الاضافى لكن المراد فى اصطلاحهم مبدأه على مامر واما مجازا بذكر اللازم وارادة الملزوم ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا حتى يرد ان الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلايكون موافقا للممثل له ﴿ قوله وقد عرفت آنفا جواب الى آخره ﴾ لعل هذا الجواب من المحشى مبنى على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح * نقل عنه فان قوله ليس بشيء لان صحة الانفكاك الى آخره جواب صريح عن التسليم الاول وفى قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثانى يعنى ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولامحذور فى مغايرة الصفة المحدثة مع الذات انتهى كلامه والاظهر ان يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لايكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول واراد بقوله حادث متجدد لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتبارى لاوجود له فى الخارج وكذا من الصفة المحدثة لعدم الصفة المحدثة لذاته تعالى والا لزم كونه محلا للحوادث بل له صفات متجددة ككونه قبل كل شيء وبعده ومحييا ومميتا ورازقا وخالقا الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات ﴿ قوله اذالاحتياج اليه ﴾ يعنى ان احتياج المكون الى الصانع انما هو فى التكوين والايجاد فاذا كان عين ذاته يكون المكون محتاجا فى وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى موجد غيره يكون الايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلاف (٤) فيكون مستغنيا عنه وقديما لاقتضاء ذاته وجوده قيل تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لامبدأها فيكون هذا الكلام الزاميا ايضا ﴿ قوله القدم اما لغوى الى آخره ﴾ يعنى ان القدم امامأخوذ من القدم اللغوى وهو مضىّ الزمان الطويل المعبر عنه بالفارسية * پيش بودن * فالمعنى انه ادوم من العالم واسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة انه حادث وهذا

(٥) قوله لان التكوين عنده اضافة الخ وهذا حاصل ماقال المحشى الكمال يعنى ان صحة انفكاك التكوين عن المكون كانت مبنية على كون التكوين صفة حقيقية ازلية وهذا غير مسلم عند الخصم بل هو محل النزاع فذلك البعض يلزمه المصادرة فى جوابه انتهى اقول بل الصحة مبنية على كونه تعالى خالقا فى الازل فى كلامه الازلى ولا مكون فى الازل ويلزم منه ان لايكون اضافة بل صفة حقيقية فلا يلزم المصادرة كمالايخفى (كلنبوى)

(٦) قوله فان المكون حال بقائه الخ هكذا ذكره هنا كثير من اصحاب الحواشى وفيه مافيه اما اولا فلان دوام المكون وبقائه بدوام تعلق القدرة او التكوين وبقائها فلابد ان يحمل تفسيرهم بالاخراج على مايعم حالة البقاء ايضا واما ثانيا فلانه يأباه قول الخيالى ههنا ايضا حيث قال وفى المكون موجودة فى الاضافة ايضا اى كما كانت موجودة فى مبدأ الاضافة ومن البين ان مبدأ الاضافة صفة قديمة وماثبت قدمه استحال عدمه فلا يصح انفكاك المكون عنه فى الوجود فالصواب ان يقال ههنا

على تقدير ان لايلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحى بمعنى عدم سبق العدم (٥) فالمعنى اقوى قدما واولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان نفسه يكون قديما الا انه لايكون قديما كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده به فلابد ان يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين فى حكم العقل بكونه قديما حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لايحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته علة مقتضية لوجوده فلاحاجة فى الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان امر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب اشد واقوى قدما عند العقل وهذا على طبق ماقاله الحكماء ان الموجود الذى وجوده عينه اقوى موجودية من الموجود الذى وجوده مقتضى ذاته اذ لايمكن تصور الخلو عن الوجود فى الاول بخلاف الثانى وان كان الخلو عن الوجود فيهما محالا فى الخارج فتدبر ولاتلتفت الى ما قال الفاضل المحشى من ان كون الواجب اقوى قدما محل بحث ﴿ قوله وذلك بحكم الى آخره ﴾ يعنى كون نظام العالم على الوجه الاوفق والاصلح دليلا على كون صانعه قادرا مختارا حكم يدعيه الاصحاب من الضرورة فانه اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذى لاوجه وراءه هذا لكن دعوى الضرورة فى محل المناقشة خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبدأه لماكان كاملا من جميع الوجوه يكون اثره ايضا على الوجه الاكمل غير مسموع لانه لابد له من دليل ﴿ قوله نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة ﴾ بان يقال نظام العالم على الوجه المذكور انما يدل على كون مؤثره عالما قادرا مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب كذلك اذ يجوز ان يكون ذلك المؤثر وسطا مختارا صادرا عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بان ماسوى الله حادث ولايمكن استناده الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبنى على اثبات حدوث جميع ماسوى الله وهو لم يثبت جدا بل انما يثبت حدوث ماثبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بان كل ماسوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد ولايجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجد فبقى ان يكون اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر (٦) وفيه انه لوتم لاستلزم اما القول بحدوث صفاته تعالى او القول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل ﴿ قوله يشير

فان المكون متحيز دون التكوين اضافة لما كان او مبدأها كمالايخفى وبهذا يندفع عن الخيالى ماتوهمه اصحاب الكمال فتأمل (كلنبوى)

(٧) قوله ويخطر بالبال الخ اقول كلام المولى الخيالى مبنى على ما هو الظاهر من كلام القائل من كون هذا الكلام من المصنف حكما مشيرا الى المعارضة فى المقدمة اعنى قول المستدلين بانه لوكان قديما لزم قدم المكونات فان هذه الملازمة مدللة فى استدلالهم ولذا فرعوها على قولهم ان التكوين لايتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب او معارضة فى هذا القول ان جعل قوله كالضرب الخ دليلا عليه لئلا يلزم الغصب او حمل على تجويزه والحاصل ان الظاهر هو الاستدلال بان يقال ان التكوين ليس باضافة فيتصور بدون المكون او فلا يلزم من قدمه قدم المكونات فعلى هذا لايتجه ما اورده عليه هذا المحشى من انه مقابلة المنع بالمنع وهو ليس بموجه (كلنبوى)

(٨) قوله على ان عدم الغيرية الخ غاية هذه العلاوة ان يكون الجواب ممنوعا عند الخصم وهو لا يدل على عدم جعل المص

الى ان الرؤية الى آخره) اى يشير بتفسير الرؤية بالانكشاف الى ان الرؤية مصدر مبنى للمفعول بمعنى كونه تعالى مرئيا لان الانكشاف صفة المرئى والمصدر المبنى للفاعل اى كون الشخص رائيا صفة الرائى وانما حمل الشارح على الاول مع ان الثانى ايضا محتمل لتبادره منه من غير تقدير شئ فى العبارة ولانه المتنازع فيه لان الخصم انما يمارى المانع من جانب المرئى وان كان كل منهما لازما للآخر فعلى هذا يكون قوله واثبات الشئ ايضا مصدرا مبنيا للمفعول اى كون الشئ مثبتا لكن قوله فيما بعد ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هى المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبنى للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الرؤية بالانكشاف تفسير باللازم فلا حاجة الى التأويل ويكون موافقا لما فى شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد اورسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرنا وغمضنا كان نوعا آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العينين كان نوعا آخر من الادراك فوق الاولين سميناه بالرؤية (**قوله** هذا هو الامكان الذهنى الى آخره) يعنى عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجويز الذهن وفرضه مع عدم المانع الشامل للممتنع الذى يكون العلم بامتناعه كسبيا اذ يصدق عليه ان العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لايحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول ان العقل بعد التخلية لايحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجردا عن المكان والجهة وعدم كونه جسما مكيفا بالعوارض التى هى شرط الرؤية يحكم بامتناعه انما النزاع فى الامكان الذاتى المقابل للامتناع المفسر بان لايكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب ان يقول ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته ويمكن ان يقال ان الامكان الذهنى كاف فى هذا المقام وان غفل عنه السلف الكرام لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية عملنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقم دليل على امتناعه اذ لايمكن صرف الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلى على الامتناع اذ لو كفى مجرد جواز ذلك فى الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف فى جميع الظواهر الواردة فى الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلى على امتناعها فعلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا فى العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم يتعرضوا لاثبات الامكان الذاتى فى سائر السمعيات كالسمع

ولايخفى ان هذا المنع الخ لايخفى ان ماذكره اثبات بتغيير الدليل وهو لايدفع المنع عن الدليل الممنوع (كلنبوى)

(٢) قوله من كونه قبل كل شئ الخ فيه انها صفات اعتبارية غير موجودة فى الخارج والغيران موجودان فيه فالصواب الاقتصار على صفات الافعال كما فى شرح المواقف فان المراد بها مبدأ تلك الافعال من حيث تعلقه بخصوصيات المتعلقات فان ذلك المبدأ وان لم يكن غير الذات بالنظر الى ذاته لكنه غيره بشرط تعلقه بالممكنات لانه بشرط التعلق الحادث منفك عن الذات فيكون غيرا فتدبر (كلنبوى)

(٣) قوله كما يفصح عنه الدلائل الموردة الخ لانها بابطال نقيض المدعى بجعل النفسية والعينية نقيضا للغيرية ومن البين انها انما تكون نقيضا للغيرية اللغوية لا للغيرية المصطلحة لثبوت الواسطة بينهما هى ان لاتكون عينه ولا غيره وايضا هذه الادلة انما تكون تنبيهات على المغايرة اللغوية بينهما لا على المغايرة

(والبصر)

والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه البيان ولعمرى ما احسن الشارح فى اختصار مسلك الجواز (**قوله** يرد عليه انه ان اريد الى آخره) اى ان اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو مصادرة بجعل المدعى جزأ من الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكلما كانا مفروقين برؤية البصر فهما مرئيان ولايخفى فساده وان اريد به الفرق باستعمال البصر فهو لايفيد فى اثبات المقصود اعنى كون الاعيان والاعراض مرئيين فانا نفرق باستعمال البصر بين الاعمى والاقطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم فى مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق ان الفرق بتوسط استعمال البصر لايستلزم كون المفروق مبصرا لجواز ان يكون المبصر عوارضه وبتوسط ذلك الادراك يفرق العقل بينه وبين امر آخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية لاتتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها بشئ من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المطلوب وفيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشئ من الاعيان والاعراض ضروريا محل تامل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئى هو الاعراض من الالوان والاضواء وغير ذلك على ما بين فى محله (**قوله** يرد عليه ان التحيز المطلق الى آخره) يعنى ان الحصر ممنوع اذ التحيز المطلق اعنى كون الشئ شاغلا للحيز سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للرائى بل الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحدا منها * قال الفاضل المحشى فى كون وجوب الوجود علة للرؤية لايضر المعلل لان فيه المطلوب وهو صحة رؤية الواجب لتحقق وجوب الوجود فيه واما كونه بالغير فهو امر اعتبارى محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقها انتهى كلامه وفيه انا لانسلم ان كونه بالغير امر اعتبارى وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرط العلية الوجوب واجيب بما مر من انا نعلم بالضرورة مدخلية الوجود فى العلية ولايخفى ان هذا القدر لايثبت العلية (**قوله** فان قلت علية الامور الى آخره) هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع النقض بالامور الشاملة للمفهومات باسرها كالماهية والمعلومية لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالمخلوقية

وهذا كله تنبيه الخ كما لايخفى (كلنبوى)

(٤) قوله فيكون مستغنيا عنه وقديما لاقتضاء ذاته التى هو التكوين وجوده اقول القائل بان التكوين عين المكون قائل بان الوجود عين الموجود وبان انفس الماهيات مجعولة وبعد ذلك لزوم القدم ممنوع لجواز ان يكون المكون والتكوين حادثين مع كون احدهما عين الآخر نعم لو كان ماهية المكون ازلية ووجودها زائدا عليه كما قال به جمهور المتكلمين والحكماء فعلى تقدير ان يكون التكوين الموجب للوجود عين تلك الماهية الازلية للزم قدم المكون ومستغنيا عن الصانع وليس كذلك فتامل (كلنبوى)

(٥) قوله فالمعنى انه اقوى قدما الخ هذا المقام مما تحير فيه الاعلام ونحن نقول بافاضة العلام لايخفى ان كون التكوين عين المكون لاينافى ان يكون ذلك الكون تابعا

لارادة الواجب تعالى الا يرى ان القائل بالعينية قائل بتوقف وجودها على ذات الواجب تعالى وعلى

بعض صفاته تعالى فحينئذ نقول لوكان التكوين عين المكون فاما ان لايتوقف وجوده بالتكوين الذى هو عينه على ارادة الواجب تعالى اياه بان يستقل ذاته فى كونه عين التكوين وموجودا فيلزم القدم والاستغناء عن الصانع او يتوقف على ارادة الواجب تعالى بان يكون ذاته مشروطا بالارادة فى كونه موجودا بالتكوين الذى هو عينه فيلزم الامر الثانى اعنى ان لايكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه قادر عليه اذ له تعالى ان لايريد وجوده بالتكوين الذى هو عينه فهو تعالى قادر عليه بذلك الطريق سواء كان المكون قديما او حادثا وبهذا البيان اندفع عن الشارح والمولى الخيالى امور الاول ما اورده قول احمد من ان قول الشارح وقادر عليه غير صحيح لان العالم حينئذ حاصل بنفسه وتحصيل الحاصل ممتنع والممتنع ليس بمقدور والثانى ما اورده على المولى الخيالى من ان التوجيه الاول فى قوله اقدم من القدم بالمعنى اللغوى المبنى على حدوث العالم غير صحيح لان قول الشارح وان لايكون للصانع

والكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة الشبهة ماسيجئ من الشارح من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية ولاشك ان شيئا من الامور العامة لايصلح متعلقا لها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة فى الخارج (**قوله** قلت يجوز ان يشترط الى آخره) يعنى يجوز ان يشترط علية واحد من تلك الامور بشئ من خواص الممكن الموجود كالحدوث وتساوى طرفى الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة للرؤية فى الواجب والمعدومات ولا يلزم صحة رؤيتهما وبما حررنا لك ظهر فساد ماقال الفاضل المحشى واما قوله يجوز ان يشترط بشئ من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما ذكره فيما بعد من ان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لايمنع الصحة المطلوبة اذ لم يجعل شئ من خواص الموجود الممكن شرطا لوجود الرؤية حتى يتم ماذكره بل شرطا لعلية ذلك الامر ولاشك انه اذا كان شئ من تلك الخواص شرطا للعلية لايكون ذلك الامر من حيث العلية متحققا فى الواجب فلا يلزم صحة رؤيته (**قوله** وايضا لو عللت الى آخره) يعنى لو كانت علة صحة الرؤية الامكان لصح رؤية المعدوم الممكن لتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة (**قوله** وفيه نظر الى آخره) نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط علية الامكان بشئ من خواص الموجود كما اشير اليه آنفا (**قوله** لان التأثير صفة اثبات الى آخره) هذا الكلام من السيد الشريف مبنى على ظاهر مايفهم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لابد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما مر فى مباحث العلل انتهى والا فالعلة ههنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق الرؤية كما سيجئ يعنى ان العلة لابد ان تكون مؤثرة والتأثير صفة اثبات فثبوته فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف به العدم الصرف ولا ما يتركب منه ولو قيل ان الرؤية لاتتعلق بالمعدوم لكان صحيحا فى نفسه لكن لاينتظم بظاهر كلام الشارح (**قوله** ويرد عليه انه لايمنع الى آخره) يعنى ان الدليل المذكور انما يدل على انه لايمكن ان يكون العدم نفس العلة الفاعلية او جزأها ولا يدل على انه لايمكن ان يكون نفس العدم شرطا لها فيجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او الامكان علة للرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب * نقل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية لايقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان يشترط علية الوجود بكل مايخص بالممكن انتهى ومن هذا ظهر

(ان)

الخ عطف على قوله ان يكون المكون مكونا الخ وترتبه على ماسبق لايكون الا بملاحظة لزوم القدم والثالث ما اوردوا عليه من انه اذا كان التكوين عين المكون كان المكون واجبا بالذات فلا يكون الواجب تعالى اولى قدما منه انتهى واما ماذكره هذا المحشى فى دفع الثالث فليس بشئ قطعا لان ملاحظة الواجب تعالى بعنوان خالق العالم وغيره مما لايدل على علية ذاته تعالى لوجوده ايضا ممكنة فلا فرق بينهما فى انهما ان لوحظا بعنوان مخصوص يحكم العقل بلزوم قدمهما وان لوحظا بعنوان آخر فلا يحكم به هكذا يجب ان يفهم هذا المقام ولا محذور ههنا على هذا سوى انه ينبغى للشارح ان يأتى فى هذا العطف او الفاصلة بدل الواو الواصلة لان كون التكوين عين المكون يستلزم احد الفسادين المذكورين لا على التعيين لا كليهما فيحمل الواو الواصلة على او الفاصلة ومبنى هذه الشبهات على زعم ان كون التكوين عين المكون يستلزم كون المكون واجبا بالذات وليس كذلك كما ان قول القائلين بان وجود الممكن موجود فى الخارج

ان ماذكره الفاضل المحشى فى دفع هذا الايراد من انه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء فى لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ماذكر فى شرح المواقف ويؤيده ماذكر فيه ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية مايمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر فى الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضرورى ونعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لايصح رؤيته قطعا انتهى كلامه لايدفع الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون امر موجود من خواص الممكن شرطا للوجود على ان حمل العلة ههنا على المتعلق مما يخل بنظم الكلام على مامر فى الحاشية السابقة (**قوله** فان امتناع وجود الرؤية الى آخره) تعليل للمقدمة المطوية تقريره ان هذا الامتناع على تقدير ثبوته لايضر فان امتناع وجوده الى آخره يعنى امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشئ من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لايضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او تحقق مانع لايمنع الصحة المطلوبة اعنى الصحة بحسب الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية (**قوله** يرد عليه ان حاصل الى آخره) يعنى ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجودى وليست فى صورة رؤية الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا الكلام لايدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعى الى آخره عن الطريق المذكور بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان الى آخره اذ خلاصته انا لانسلم انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لايجوز ان يكون ذلك الحكم واحدا نوعيا فيعلل بالمختلفات فلا يستدعى علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدمة الممنوعة وهى انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لايثبته فانه انما يدل على ان علته امر مشترك فى الواقع لا انه لابد ان يكون مشتركا واجيب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شائع فيما بينهم وليس بتحرير للطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ماذكره المحشى وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء فى كونه وجوديا يدل دلالة جلية على ان الجواب تحرير للطريق السابق بحيث يندفع به الاعتراضات (**قوله** ويستلزم استدراك الى آخره) عطف على قوله لايدفع يعنى ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور لرؤية الجوهر

والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولا استلزام الاشتراك فى العلة الاشتراك فى المعلول اذ يكفى ان يقال اذا رأينا زيدا لاندرك منه الاهوية ما وكونه موجودا من الموجودات ولذا قد لانقدر على تفصيل مافيه من الجواهر والاعراض فعلم ان متعلق الرؤية اولا وبالذات هو الهوية المطلقة وهى مشتركة بين الواجب والممكن فيصح ان يرى ولاحاجة الى المقدمات المذكورة كما لايخفى هذا خلاصة كلام المحشى وللفاضل المحشى ههنا كلام لاطائل تحته كما يظهر بادنى تأمل ﴿**قوله** رد بان مفهوم الهوية الى آخره﴾ هذا الرد ذكره السيد السند فى شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات امر اعتبارى كمفهوم الحقيقة والماهية فلا يصح ان يكون متعلقا للرؤية والالزم صحة رؤية المعدومات بل المرئى من الشبح البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا ان ادراكها اجمالى لايتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل الايرى الى قولنا كل شئ فهو كذا فلعل لتلك الخصوصية مدخل فى الرؤية فلا يصح رؤية الواجب ﴿**قوله** ثم اعلم ان هذا الدليل الى آخره﴾ يعنى ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب منقوض بصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقريره ان الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فلمس الطول والعرض هو لمس الجواهر التى تركب منها الجسم وكذا نفرق باللمس بين عرض وعرض فانا نميز الرطب عن اليابس والخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولابد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة وهى ليست الا الوجود وبما حررنا لك ظهر ضعف ماقال الفاضل المحشى يمكن ان يقال ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذى اورد على رؤية الاعيان جار بعينه فى ملموسية الاعيان بلا تفاوت على ماحررنا فان تم تم فى الموضعين والافلا * اجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم صحة ملموسية الواجب فان ماتقرر من الشيخ الاشعرى من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة مايدرك بالحاسة الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل باللمس

بوجود هو عينه لا بوجود هو زائد عليه قطعا للتسلسل لم يستلزم كون الوجود واجبا بالذات لانهم يقولون بانه تعالى اوجد المكونات بوجود زائد عليها ووجودها بوجود هو عينه ومن البين ان الموجد لايكون واجبا بالذات فليكن الكلام ههنا على مثاله ولا يلزم منه تأثير الوجب فى المكون اذ الارادة ليست بمؤثرة نعم يكون قدرته تعالى على المكون بمعنى صحة ارادته وعدم ارادته لابمعنى صحة الفعل والترك ويمكن ان يقال معنى قول الشارح وقادر عليه قادر على ايجاده لولا تكونه بنفسه على ان يحمل مراد القائلين بان التكوين عين المكون على القضية الخارجية لاعلى الحقيقية لكنه لايدفع الايراد الثالث لان المكون بنفسه ازلا وابدا واجب بالذات بناء على ان مجرد الرجحان الغير البالغ حد الوجوب غير كاف فى الوجود فلا يندفع به الايراد الاول ايضا على تقدير حمل القدم على المعنى المصطلح فتأمل فى هذا المقام فانه محار الافهام (كانبوى)

(٦) قوله وفيه انه لو تم الخ ونحن نقول جريان الدليل فى الصفات

لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير بان ماذكره يقتضى صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لايقبلها الطبع السليم ولذا قال فى شرح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلى ﴿**قوله** يرد عليه انه يصح ان يقال الى آخره﴾ يعنى انا لانسلم ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد تكون ممتنع العدم مع امكان عدم المعلول فى نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان تكون الرؤية الممتنعة معلقا بالاستقرار الممكن والسر فى جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما هو بحسب الوقوع بمعنى انه ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتى قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع الذاتى فيجوز التعلق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق اجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالى عن الامتناع مطلقا ولاشك ان امكان عدم المعلول المعلق عليه فيما امتنع عدم علته ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام عدم الصفات وعدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب وعدمه ممتنع بوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لابالذات ولابالعرض واما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلقت ارادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير فليس بشئ لان استقرار الجبل حين تعلقت ارادته تعالى بعدم استقراره ايضا ممكن بان يقع بدله الاستقرار وانما المحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار كما يفصح عنه بيان الشارح * قال الفاضل المحشى والحق ان التركيب المذكور لايصح فى اللغة بل الصحيح ان يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول وليس بشئ اذ لاشك فى صحة قولنا اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء قيل ان سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذى هو ممكن فى نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط وفيه بحث اذ الارتباط والتعليق بحسب

مدفوع بانه يجوز ان يكون ذلك البعض نافيا لزيادة الصفات الحقيقية وقد تقدم من هذا المحشى انه لاباس فى نفيها ولو سلم فمراد ذلك البعض ان كل ماسوى الواجب ممكن مغاير لذات الواجب تعالى وصفاته وكل ممكن كذلك مفتقر فى وجوده الى مؤثر وموجد فلا يجرى فى الصفات نعم لو توقف ثبوت كونه تعالى فاعلا مختارا لاموجبا على حدوث ماسوى الذات والصفات لم يتم ذلك الاستدلال لاستلزامه المصادرة كما لايخفى (كلنبوى)

الوقوع فى نفس الامر لاالفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط فتأمل (**قوله** منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضرورى الى آخره) يعنى ان الرؤية فى ارنى مجاز عن العلم الضرورى اى مايكون حاصلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك شائع فمعنى رب ارنى انظر اليك اجعلنى عالما بك علما ضروريا وهذا تأويل الجاحظ ومن تبعه (**قوله** واجيب بان النظر الى آخره) يعنى لوكانت الرؤية بمعنى العلم الضرورى لكان النظر المذكور بعده ايضا بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص فى الرؤية لايحتمل سواه فلايترك بالاحتمال (**قوله** مع ان طالب العلم الى آخره) علاوة اى على ان طلب العلم الضرورى يدل على ان موسى عليه السلام لم يكن عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك غير معقول لان المخاطب فى حكم الحاضر المشاهد وماهو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا فى شرح المواقف (**قوله** ويرد عليه ان المراد الى آخر) اى يرد على العلاوة ان المراد بارنى هو العلم بهويته تعالى الخاصة به والخطاب لايقتضى العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلى فان من يخاطبنا من وراء الجدار انما نعلمه بوجه كلى لابهويته الخاصة قيل ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بعينها وان اريد وقوع نوع آخر من الانكشاف فلابد من تصويره وبيان امكانه فى حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه لخطابه حتى يتم كلام المؤول * اقول المراد بالعلم بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئى بحيث لايمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما فى المرئى بحاسة البصر ولاشك فى كونه ممكنا فى حقه تعالى لانه قادر على ان يخلق فى العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئى بدون استعمال الباصرة كما يخلق بعده وفى عدم لزومه للخطاب فان الخطاب انما يقتضى العلم بالمخاطب بامور كلية يمكن صدقها على كثيرين عند العقل وان كانت فى الخارج منحصرة فى شخص واحد فهو من قبيل التعقل وبما قلنا ظهر فساد ماقال الفاضل الچلبى ان اريد العلم بهويته الخاصة على الوجه الاجمالى فهو حاصل فى الخطاب ايضا وان اريد من حيث الخصوصية فهو لايتصور الا بطريق الاحساس لانا لانسلم انه لايتصور بدون الاحساس اذ ليس للحواس مدخل فى العلم بل هو بمحض خلق الله تعالى على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعرى فيجوز أن يخلق ذلك العلم الجزئى فى النفس الناطقة

بدون الاحساس كما لايخفى (**قوله** روى ان موسى عليه السلام اختار الى آخره) روى انه تعالى امره ان يأتيه فى سبعين من بنى اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليختلف منكم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعد اجر من خرج فقعد كالب ويوشع عليهما السلام وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل موسى عليه السلام بالغمام وخرّوا سجدا فسمعوه تعالى يكلم موسى عليه السلام يأمره وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه (وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) كذا فى انوار التنزيل (**قوله** فعلم انهم ارتدوا الى آخره) اى فعلم من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدّوا او كفروا بعدما كانوا من اخيار المؤمنين فلايرد الاشكال الذى اورده الشارح اصلا لانا نختار انهم كانوا كافرين ولانسلم توقف علمهم بامتناع الرؤية على ان يصدّقوه فى حكم الله تعالى بلن ترانى لانهم كانوا حاضرين فى وقت السؤال سامعين للجواب الصادر من جانب قدسه تعالى بلن ترانى كما سمعوا الاوامر والنواهى حين السجدة وغشى الغمام (٧) نعم يتوقف على تصديقه عليه السلام لوكان القائلون بلن نؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على مافى شرح المواقف وماقيل ان السبعين وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه الصلوة والسلام هو المخبر بان كون المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقه (٨) ففيه انا لانسلم ان كون المسموع ظاهرا كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى عليه الصلوة والسلام فان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلا هذا ماسنح بخاطرى العليل وذهنى الكليل فى وجه حل الاشكال الجليل وللفضلاء فى توجيهه مقالات كلها تعسفات تركناها مخافة التطويل (**قوله** للمعتزلة ان يقولوا الى آخره) يعنى للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو فى هذا النوع من الرؤية التى يخلقها الله تعالى فى الدنيا فى الحيوانات هل يجوز ان يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عنده كالمبصرات الجسمانية اولايجوز فعندنا انه لايجوز ذلك (٩) ولانزاع لنا معكم فى هذا النوع الاخير من الرؤية المخالفة له فى الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى كذا فى شرح المقاصد * اقول الحكم بعدم نزاعهم فى هذا النوع من الانكشاف انما يصح لوجوّزوا ان يحصل الانكشاف التام

(٧) كذلك يجوز ان يسمعوا هذا الجواب (نسخه)

(٨) قوله ففيه انا لانسلم ان كون المسموع كلام الله تعالى الخ اقول هذا المنع مدفوع بان مثل تلك الامارات لاتكون حجة على الكفار لاسيما المرتدين لجواز ان يحملوها على انواع السحر الا ان يقال كما يحملونها على السحر كذلك يحملون سائر المعجزات فلا يفيدهم اخبار موسى عليه السلام بانه كلام الله تعالى تبصر (كلنبوى)

(٩) قوله ولانزاع لنا معكم فى هذا النوع الاخير الخ اقول كون هذا النوع مخالفة للنوع الاول المترتب على الابصار فى الحقيقة والماهية محل نظر عند اهل السنة القائلين باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء من غير شرط واستعداد فالله تعالى قادر عندهم على خلق الانكشاف التام المترتب على الابصار بدون تلك الشرائط كيف وقد دل النظر الموصول بكلمة الى فى الآيات على حصوله للمؤمنين ولاقرينة على التجوز والمعتزلة لماتشبثوا هنا باذيال الفلاسفة وقالوا

البصرى بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك البصرى مشروط بالشروط فالنزاع اذن معنوى لان العلم الضرورى عندهم هو العلم بهويته الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه عندهم على الشروط المذكورة والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلى ونحن انما نثبت الانكشاف التام الحسى وهم ينكرونه فالتحاكم المذكور تحاكم من غير تراضى الخصمين (**قوله** يرد عليه ان عدم المدح الى آخره) يعنى انا لانسلم الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية لماحصل التمدح بنفيها فان ماعدمه صفة مدح يحتمل ان يكون فى صورة الامتناع اقوى فى المدح وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لانسلم انه لامتناعها بل لاشتماله على العدم الذى هو معدن كل نقص فيجوز ان يكون هذا النفى ايضا من صفات نقصه الايرى ان الاصوات والروايح يمكن رؤيتهما مع انه لايفيد نفيها عنهما التمدح لكونهما مقرونين بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والسر فى ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل مانفى عنه من صفات النقص والا لم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفى التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنفى صفة كمال نفى عنه كما نفى صفات اخر من صفات الكمال ويكون هذا ايضا من سمات نقصه فلايفيد التمدح (**قوله** والحق الى آخره) اى الحق ان امتناع الشىء لايمنع التمدح بنفسه اذا كان من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفى من صفات النقص فكلما كان النفى اقوى كان التمدح اقوى الايرى انه قد ورد التمدح بنفى الشريك والولد فى القرآن العظيم مع امتناعهما فى حقه تعالى (**قوله** واما الكسب فيكفيه الى آخره) دفع لما سيورد انكم اثبتم للعبد كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسبا لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشىء بالقدرة والاختيار لايكون الا بعد العلم بذلك الشىء بالتفصيل واللازم باطل والملزوم مثله * وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم الاجمالى ولاحاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولاشك فى كون العبد عالما بافعاله على سبيل الاجمال (**قوله** والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب الى آخره) يعنى حاصل الجواب انه فرق بين الحق والكسب فان الخلق يقتضى العلم التفصيلى دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف

باشتراط ذلك الانكشاف التام بتلك الامور جعلوه نوعا آخر وصرفوا الآيات والاحاديث عن ظواهرها بزعم ان ذلك الاشتراط قرينة صارفة وليس كذلك فالنزاع فى هذا النوع فهو معنوى قطعا لالفظى كما لايخفى (كلنبوى)

على العلم التفصيلى لان الازيد والانقص مما اتى به ممكن وكذا كل فعل من افعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة وانحاء شتى فوقوع ذلك المعين لاجل القصد بخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئى لاينبعث عن العلم الكلى كما يشهد به البديهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له تأثير فى ايجاده فيكفيه العلم الاجمالى هذا قيل والحق ان بيان الفرق بين الخلق والكسب فى اقتضائهما العلم مشكل على انه على تقدير تمامه لايفيد اذ للمعتزلة ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط فى الخلق الكامل واما فى الخلق الناقص الذى يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالى * اقول لااشكال لان العلم انما يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولاشك ان قصد العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فباى وجه يريده العبد يتعلق به العلم ايضا بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود لامر جزئى فما لم يتصور بوجه جزئى لايتعلق الارادة به فلا اشكال فى الفرق واما ان الخلق الناقص لايقتضى العلم بوجه جزئى فمكابرة محضة لان القصد مالم يتعلق لايوجد الفعل الاختيارى فلابد من العلم بوجه جزئى فى الايجاد سواء كان ناقصا او كاملا انما الفرق بينهما فى اشتمال الحكم والمصالح (٢) فتدبر والله الموفق (**قوله** وبه يندفع مايقال الى آخره) اى وبما ذكرنا من انه لاشعور بتفاصيل الافعال فى حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضرورى ولذا قيل انه علم ضرورى يتبع النظرى اندفع ماقيل يجوز ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولايكون له العلم بعلمه او يجوز ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل ولايبقى زمانا طويلا ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضرورى بعد الالتفات وههنا ليس كذلك ووجه دفع الثانى انه لاعلم له حال المباشرة ايضا فان المحرك اصبعه يتأمل فى تفصيل اجزائه عند الحركة ولايشعر به فلايكون شعورا بالتفاصيل ولابحركة الاجزاء وانكار ذلك مكابرة (**قوله** (٣) ينبغى ان يجعل هذا المصدر) اى ينبغى ان يجعل المصدر بمعنى المفعول اعنى المعمول ليصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدرى اعنى الايقاع والاحداث امر اعتبارى لاتحقق له فى الخارج والا لزم التسلسل فى الايقاعات فلايكون متعلقا للخلق ثم ينبغى حمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق (٤) بمعونة المقام لان المقام مقام التمدح وان كان اصل الاضافة للعهد على مابين فى موضعه اذ لو لم يحمل

(٢) قوله فتدبر لعل وجه التدبر ان الشىء قبل الايجاد معدوم ولاشىء من المعدوم بمتشخص وماليس بمتشخص لايكون جزئيا عند العبد وان امكن ان يكون جزئيا فى علم الله تعالى بالتشخص العلمى فلايكون الايجاد الناقص الا بالعلم به بوجه كلى منحصر فيه بل الحكماء جوزوه فى الايجاد الكامل بناء على تجويزهم كون القصد الجزئى منبعثا عن العلم الكلى المنحصر فى فرد بحسب الخارج كالقيام فى هذا المكان فى هذا الزمان الى غير ذلك (كلنبوى)

(٣) قوله ينبغى ان يجعل هذا المصدر الخ انما احتاج اليه مع ان حمل المصادر على المعنى الحاصل بالمصدر شائع يفهم عنها بلاقرينة حتى ظن بعضهم انها مشتركة بين المعنى المصدرى والحاصل به لان ذلك انما هو فى صيغ المصادر كالضرب والجلوس والقيام واما مافى ضمن الافعال كما ههنا فهو المعنى المصدرى اعنى الايقاع لاغير كما نص عليه الشارح فى التلويح (كلنبوى)

(٤) قوله بمعونة المقام

على الاستغراق لم يتم المقصود اذ لاشك ان المعمول يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار اعنى مايتعلق به الوقوع اذ يقال للسرير انه معمول النجار باعتبار انه تعلق به الافعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير ان لايكون الاضافة للاستغراق يجوز ان يكون المراد ببعض المعمولات امثال هذا المعمول فلايتم المقصود وهو اثبات ان جميع افعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له تعالى والرد على المعتزلة اذلاخلاف لهم فى ان امثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لامدخل للعبد فيها وانما الخلاف فيما يقع بكسب العبد ويستند اليه من الاعراض مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحوذلك * قيل لاحاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لايصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى مايتعلق به الوقوع واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازا من قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم الاانه كثير الوقوع فى كلامهم بحيث يفهم بلاقرينة تدل عليه فيتم المقصود بلاريبة (٥) قلت لايتم المقصود على هذاالتقدير ايضا اذ المقصود ان جميع الافعال سواء كان على سبيل المباشرة اوالتوليد مخلوقة له تعالى اولا وبالذات والمعمول على هذا المعنى لايشمل المتولدات لحركة المفتاح المتولدة من حركة اليد وهوظاهر فلابد من ان يراد بالمعمول مايتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق فيشمل افعال المباشرة والتوليد ومايتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المقصود كمالايخفى ﴿ **قوله** واماما الموصولة ﴾ يعنى ان ما اذا حمل على ما الموصولة فلاحاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام لان لفظة ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ما تعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة فى الاصل للعهد اذ هو الاصل فى التعريف فلابد فى ارادة الاستغراق ههنا من استعانة المقام ﴿ **قوله** وبالجملة حذف الضمير اقل الى آخره ﴾ اى حاصل الكلام ان حذف الضمير العائد الى الموصول اقل تكلفا بخلاف جعل مامصدرية فترجيح الشارح ماالمصدرية بانه لايحتاج فيه الى حذف الضمير ليس كماينبغى * قيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل مامصدرية لاترجيحه على الموصولة حتى يرد ماذكر ويمكن ان يقال غرض المحشى ايضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثانى على الاول لاالرد على الشارح ﴿ **قوله** وقديوجه الى آخره ﴾

لان المقام الخ والاولى ان يقول لان الاستغراق مقتضى المصادر خلوها عن قرائن عند التخصيص كما قالوا ولاقرينة ههنا على التخصيص بل قوله تعالى خالق كل شئ وامثاله قرينة على التعميم والاستغراق وبهذا يندفع عن اهل السنة ان حمل الاضافة على الاستغراق خلاف الاصل الذى هو العهد فلايكون الآية دليلا ظنيا فضلا عن كونه قطعيا لان كون العهد اصلا انما هو فى غير صيغ العموم وكيف يكون العهد اصلا فى اضافة كل شئ هالك الا وجهه وامثاله هكذا ينبغى ان يفهم (كلنبوى)

(٥) قوله قلت لايتم المقصود الخ اقول انما يحتاج اليه القائلون بالتوليد واذ لاتوليد عند اهل الحق فلاحاجة اليه بل الصواب فى الجواب ان العمل بمعنى الحاصل بالمصدر قسمان اختيارى واضطرارى كالسقوط من السقف فلولا الاستغراق لم يكن الآية نصا فى خلق القسم الاول المنازع فيه بين الفريقين نعم العمل المسند الى ذوى الاختيار فى تعملون يتبادر منه الاختيارى

(اى)

اى قديوجه من جانب المعتزلة هذه الآية بان المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى افمن يخلق الجواهر كمن لايخلقها دون خلق الاعراض والافعال الحسية وقديوجه ايضا بان المراد الخلق بلا آلة ومباشرة اسباب وكلاهما خلاف الظاهر اذ لاقرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المتعدى منزلا منزلة اللازم بحذف المفعول ليدل على ان المراد ان من اتصف بالخلق مطلقا ليس كمن لايتصف بالخلق ﴿ **قوله** ويمنعون كون الخلق الى آخره ﴾ يعنى ان المعتزلة لايثبتون الشريك فى وجوب الوجود واستحقاق العبادة ويمنعون كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجواهر والخلق الذى يكون بلا آلات واسباب ويمنعون ورود الآية السابقة اعنى قوله تعالى ﴿افمن يخلق كمن لايخلق﴾ فى مقام المدح ﴿ **قوله** وهى ان المكلف به امر اختيارى البتة ﴾ لانه اذا كان الكل بخلق الله تعالى يكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة افعال الجمادات ولا يكون له اختيار فيها فلايكون مكلف به اختياريا واللازم باطل اذ قداتفقوا على ان ماوقع به التكليف اختيارى البتة وان اختلفوا فى انه هل يجوز التكليف بما لايطلق ام لا ﴿ **قوله** يجوز ان يمدح الى آخره ﴾ حاصله انا لانسلم الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالقا لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون المدح والذم باعتبار المحلية وان يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتبا عاديا مثل ترتب الاحراق على مساس النار وهو تصرف له فى خالص حقه فلايسئل عن لميتها بان يقال لم ترتب الثواب على هذا الفعل ولم ترتب العقاب على ذلك كما لايقال لم ترتب الاحراق على مساس النار وقيل هذا انما يتم لو لم يكن المدح والذم استحسانيا واعتراضيا كمالايخفى (٦) وانما ترك الشارح هذا الجواب لانه كماينفعنا ينفع الجبرية ايضا فهو علينا لالنا من كل وجه والجواب باثبات الكسب الاختيارى هو العمدة فلذا اختاره ﴿ **قوله** فان الله تعالى اجرى عادته الى آخره ﴾ يعنى ان قوله كن حقيقة والله تعالى قداجرى عادته فى تكوين الاشياء بان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكونها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلى القائم بذاته تعالى لاالكلام اللفظى المركب من الاصوات لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو

لكن الكلام فى التنصيص لافى مجرد الرجحان المفيد للظن اذ المطالب الكلامية يقينيات فانظر (كلنبوى)

(٦) قوله وانما ترك الشارح هذا الجواب اى الجواب الذى ذكره الخيالى الى آخره

الوجود جاز تعلقه بالمعدوم وانما قال الشارح لايبعد لان اكثر المفسرين ذهبوا الى ان قوله تعالى ﴿ كن ﴾ مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته (٧) تمثيلا للغائب اعنى تأثير قدرته فى المراد بالشاهد اعنى امر المطاع للمطيع فى حصول المامور به من غير توقف وامتناع ولاافتقار الى مزاولة امر واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود الشىء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا ذكره الشارح العلامة فى التلويح (**قوله** ويؤيده قوله تعالى فقضيهن سبع سموات) قال الشارح فى التلويح التحقيق ان القضاء اتمام الشىء اما قولا كما فى قوله تعالى ﴿ وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه ﴾ اى حكم اوفعلا كما فى قوله تعالى ﴿ فقضيهن سبع سموات ﴾ اى خلقهن واتقن امرهن انتهى كلامه فعلم مما ذكر ان ماوقع فى شرح العمدة ان القضاء يذكر ويراد به الامر كما قال الله تعالى ﴿وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه﴾ اى امر ويذكر ويراد به الحكم كما قال الله تعالى ﴿فاقض ما انت قاض﴾ حيث جعل ارادة الامر معنى مغايرا لارادة الحكم ليس على ماينبغى بل الحكم والامر واحد. وكذا الاعلام والتبيين كما قيل المراد بالقضاء فى قوله تعالى ﴿ وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الارض ﴾ الاعلام والتبيين الفاظ مرجعها واحد اعنى اتمام الشىء قولا يعبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها (**قوله** فهى من الصفات الفعلية) اى اذا كان المراد به الخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فمرجعه اما الى تعلق التكوين او الى تعلق القدرة عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق (**قوله** وفى شرح المواقف ان قضاء الله تعالى) قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهى عليه فيما لايزال واما عند الفلاسفة فهو عبارة عن علمه بماينبغى ان يكون الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية التى هى مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع فى شرح الطوالع للاصفهانى من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات فى اللوح المحفوظ وفى الكتاب المبين مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء ومأخوذ منه فان المراد بالوجود الاجمالى الوجود الظلى للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر عقلى مجرد عن المادة فى ذاته

(٧) قوله تمثيلا يعنى انه استعارة تمثيلية شبهت هيئة حصول المراد بعد تعلق الارادة بلا مهلة وامتناع بطاعة المأمور المطيع عقيب امر المطاع بلا توقف واباء تصوير حال الغائب بصورة الشاهد فلا بد فى كلا الطرفين من ملاحظة امور متعددة ثم استعمل الكلام الموضوع المشبه فى المشبه به من غير استعارة فى مفرداته فكان اصل الكلام هكذا اذا اراد شيئا فيحصل عقيبه دفعة فكانما يقول له كن فيكون ثم حذف المشبه واستعمل المشبه به مقامه ولما كان الاستعارة اليق ببلاغة القرآن وادل على كمال قدرته اختار السيلكوتى على الاستعارة التحقيقية (مص)

وفى فعله يقال له العقل فى عرف الحكماء وانما قلنا المراد ذلك لان ماذكره منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسى حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء فى التنزيل فى قوله تعالى ﴿ وان من شىء الا عندنا خزائنه وماننزله الا بقدر معلوم ﴾ كذا ذكره ابو المعين فى حواشيه ويؤيده ماوقع فى التلويح حيث قال القضاء فى كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات وبما ذكرنا فى هذه الحاشية وفيما سبقها ظهر ان ليس للقضاء الا ثلثة معان احدها اللغوى والثانى مصطلح الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة فما قيل ان للقضاء ستة معان فهو من قلة التدبر فتدبر (**قوله** لكن التفسير به ههنا يؤدى الى آخره) يعنى انما لم يفسر الشارح القضاء بما هو مذكور فى شرح المواقف لانه يؤدى الى زيادة التكرار وكذا تفسيره بالحكم ايضا يؤدى الى التكرار (**قوله** قيل عليه انه لامعنى للرضاء الى آخر) يعنى انه لامعنى للرضاء بصفة الله تعالى اذ القائل برضيت بقضاء الله تعالى لايريد انه رضى بصفة من صفاته تعالى بل يريد انه رضى بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه الصلوة والسلام ﴿ ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم ﴾ وفيه ان ذلك انما هو فى الرضاء بكفر الغير واما الرضاء بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال فى التاتارخانية من رضى بكفر نفسه فقد كفر ومن رضى بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لايكفر بالرضاء بكفر الغير ان كان لايحب الكفر ولا يستحسنه (**قوله** وانت خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى الى آخره) يعنى ان ماذكره المعترض من انه لامعنى للرضاء بصفة من صفاته تعالى مما لامعنى له اذ تعلق رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل بتعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن ارادته الازلية مما لاسترة فى صحته ولاشك ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بمتعلق ذلك الصفة من حيث انه متعلق ضرورة ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لايتصور الا بالرضاء بطرفيه من حيث كونهما متعلقين له فيكون مآل جواب الشارح

وماذكره المعترض بقوله فالصواب الى آخره واحدا اذ يصير المعنى والرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقضى من حيث كونه متعلقاله لا بالمقضى من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضاء انما يجب بالمقضى من حيث كونه مقضيا لا من حيث ذاته لان الرضاء بالاول اعنى القضاء هو الاصل والمنشأ للثانى اذ الرضاء بالمتعلق انما يجب لتعلق الرضاء به * فان قيل لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها فى وجوب الرضاء بذاتها وبتعلقها فما وجه التخصيص حيث قالوا الرضاء بالقضاء واجب * واجيب بان هذه الصفة لما كان صدور الآلام من آثارها كان مظنة ان يعرض العباد فيها ولم يرضوا بهذه الصفة وبتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء (**قوله** قالت المعتزلة انه تعالى الى آخره) يعنى قالت المعتزلة فى التفصى عن لزوم النقص والمغلوبية بانه تعالى اراد ايمان العباد اختيارا منهم لا جبرا فلا نقص فى عدم وقوعه لعدم دلالته على عجزه بخلاف تخلف المراد عن الارادة القسرية فانه نقص مشعر بالعجز كما لا يخفى (**قوله** وليس بشئ) اى ماقالت المعتزلة فى التفصى ليس بشئ اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد والخدم كذا فى شرح المقاصد (**قوله** قيل لا يفهم من الارادة الى آخره) اى قيل فى التفصى عن لزوم النقص والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد رغبة واختيارا الا الرضاء به فقولهم بتخلف المراد به عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضى عن الرضاء وهو مذهب اهل السنة والجماعة فكما لم يلزمهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا (**قوله** وهو كلام الى آخره) اى ماقيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضاء عندنا ماهو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المرضى عن الرضاء عندهم قول بتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والشناعة بخلاف الرضاء عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض او نفس الترك فلا يلزم من القول بتخلفه عن المرضى تخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجامع تعلق الارادة كما فى ايمان المؤمن وقد لا يجامع كما فى كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضاء ولا يلزم من تخلفه عن المرضى نقص وشناعة فى ذاته نعم

(تخلف)

تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضاء لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ماقاله الفاضل المحشى من ان للمعتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويضية هو الامر والنهى ولا شك ان مخالفة الامر والنهى لا يستلزم نقصه تعالى ولا مغلوبيته اجماعا لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم مافسر به القوم من طلب المأمور به سواء كان مرادا اولا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المأمور به عن الامر تخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والمغلوبيـة بلا ريبـة (**قوله** او بلا تأثير لقدرته) فهو مذهب الاشعرى فان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل اوجده عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته تأثير فى وجوده فذلك الفعل مخلوق الله تعالى ومكسوب العبد وسيجئ تحقيقه ان شاء الله تعالى (**قوله** او قدرة العبد فقط بلا ايجاب الى آخره) (٨) ولا يخفى انه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء والمعتزلة لان عدم الايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب والاضطرار وهو لا ينافى الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال فى قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور وقال فى الشرح الجديد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق القدرة والارادة فى العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب (**قوله** وهو مذهب الفلاسفة) هذا مبنى على ظاهر كلام الحكماء (٩) فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب شروط معدّة لافاضة المبدأ على ماصرح فى شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منـه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق وان تساهلوا فى مقالاتهم ومانقل عن افلاطون من * ان العالم كرة والارض مركز والافلاك قسى والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الرامى فاين المفرّ * يشعر بذلك كذا ذكره المحقق الدوانى رحمه الله تعالى فى بعض تصانيفه (**قوله** والمروى عن امام الحرمين الخ) قال فى شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشتهر فى الكتب الا انه خلاف ماصرح به فى الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى من غير فرق بين

(٨) قوله ولا يخفى الخ فيه انه لما كان هذا النظام المشاهد ابدع الممكنات عند الحكماء دون المعتزلة لزم ان يكون العباد مضطرين فى افعالهم عند الحكماء دون المعتزلة مع انه يجوز عند بعض المعتزلة خروج افعال العباد من القوة الى الفعل بتأثير قدرتهم مع باقى الشرائط بمجرد الرجحان الغير البالغ حد الوجوب وعند البعض الآخر بالبالغ حد الوجوب فلا تنافى بين مانقله المولى الخيالى وبين مانقله صاحب قواعد العقائد كما لا يخفى (كلنبوى)

(٩) قوله فان تحقيق مذهبهم الخ فهو مطابق لمذهب الاشعرى من الجبر المتوسط فى افعال العباد وان لم يطابق لمذهبه فى عدم اشتراط افعاله تعالى بشئ من الشروط المعدّة فان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى ابتداء من غير شرط واستعداد عند الاشعرى (كلنبوى)

ماتعلق بقدرة العباد و مالا يتعلق (قوله او مجموع القدرتين الى آخره) اى قدرة الله وقدرة العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه و يؤثر فى اصل الفعل بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فاذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا قريب من الحق وان اشتهر فى الكتب انه جعل كلا منهما مؤثرا تاما وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد فانه باطل صريحا (قوله بان يجعله موصوفا الى آخره) كما فى لطم اليتيم تأديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرته تعالى و كونه طاعة على الاول و معصية على الثانى بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة فى خلق وصف الطاعة والمعصية والالزم عليه مالزم على المعتزلة بل اراد ان للقدرة مدخلا فى ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدوانى (٢) ويرد على مذهبه ان هذه الصفات امور اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما امر الله سبحانه وتعالى او مخالفته له فلاوجه لجعله اثر القدرة (قوله والمقصود الى آخره) يعنى ان المقصود فى قوله وللعباد افعال الى آخره لا يصدق الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية اذ لا فعل له عندهم (٣) وكذا رد على القاضى اذ للعباد عنده اوصاف الافعال لا انفسها وقوله اختيارية رد على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار واما الرد على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه ههنا (قوله الا ان بعض الادلة لا يجرى الى آخره) وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله (قوله واما قوله لا ترتب استحقاق الثواب والعقاب) ففيه نظر مر ذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب امر عادى كترتب الاحراق عقيب مساس النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق على مساسه كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب (قوله وقد يرد ايضا على الجبرية الى آخره) اى كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتأديب لان فائدة التكليف طلب الفعل اوالترك ولما لم يكن من شان العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعرى بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير فى الافعال لم يفد التكليف (٤) لجواز ان يكون ذلك التكليف داعيا لاختياره الفعل وصرف القدرة والارادة اليه فيترتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتبا عاديا وباعتبار ذلك الاختيار المرتب على الداعى يصير الفعل

(٢) قوله ويرد على مذهبه الخ هذا مدفوع بان كون الفعل طاعة او معصية كما فى لطم اليتيم انما هو بالنية والارادة وتلك الارادة الجزئية مقدورة للعبد اولا وبواسطتها كون اللطم طاعة او معصية فهو بعينه ماذهب اليه الماتريدية فلا اشكال على مذهبه (كلنبوى) (٣) قوله وكذا على القاضى فيه ان الرد عليه انما يتم لو لم تكن الارادة الجزئية السابقة على الفعل مدارا على ايجاد الله تعالى ذلك الفعل اذ القول بتأثير القدرة فى وصف الفعل لا ينافى ان يكون صرف الارادة مدارا لخلق الله تعالى الفعل واذا كفى مجرد المدارية فى نسبة الفعل الى الاختيار فمع التأثير فى الوصف بالطريق الاولى لا يقال الكلام فى القدرة لا فى الارادة لانا نقول الاختيار كما يجىء بمعنى القدرة الجزئية يجىء بمعنى الارادة الجزئية فليحمل مافى كلام المص على الثانى ولو سلم فان لقلب العبد قدرة على طرفى الارادة اعنى ارادة الفعل وارادة الترك فالقدرة ليست مختصة بافعال سائر الجوارح بل شاملة لافعال القلوب كما فى الايمان المقدور تأمل (كلنبوى) (طاعة)

طاعة اذا وافق ما ادعاه الشرع او معصية اذا خالفه ويصير علامة الثواب والعقاب (قوله هذا بيان الجبر وعدم التمكن الى آخره) مقصوده دفع لما يورد من ان هذا السؤال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبورا فى كفره الى آخره فهذا تكرار محض * وحاصل الدفع ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى كل ما يمكن من العبد من الفعل والترك حيث عمم وقال اما ان يتعلق بوجود الفعل او بعدمه ومامر من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه قد فصل فى السؤال والجواب ههنا بايراد السؤال الثانى مع الجواب عنه بالحل والنقض ما لم يفصل فى ذلك المقام فلا تكرار * واعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة اما مبنى على العرف والمراد الموجودات فى العبد بمعنى اتصافه بها فى الخارج لا وجودها فى انفسها والا فهما امران عدميان لا تحقق لهما فى الخارج (قوله وهكذا فى الامتناع) بان يقال ماعلم الله تعالى واراد عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع لجاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته تعالى (قوله وانت خبير بان الاعدام الازلية الى آخره) يعنى ان تعميم ارادة الله تعالى ليس الا بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازلية (٥) فلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان اثر الارادة حادث على ما هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويؤيده ما فى شرح المواقف العدم ليس اثرا مجعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل لان استناد العدم الى القادر يقتضى حدوثه كما فى الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا واما الجواب بانا لا نسلم كون اثر الارادة حادثا البتة لجواز تقدم القصد على العدم كتقدم الايجاد على الوجود على مامر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشئ على العدم فليس بجيد لان المنع الاول وان كان مخلصا عن هذا الاعتراض لكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى فاعلا مختارا على كون العالم حادثا واما الثانى فلان بقاء الشئ على العدم ليس الا اتصافه بالعدم فى الزمان الثانى بلا امر زائد واذا لم يكن العدم صالحا لان يكون اثرا فنسبته الى جميع الازمنة على السواء بل الحق ان بقاء الشئ على العدم مستند الى بقاء عدم مشية الفعل كما لا يخفى وغاية ما يتكلف ان يقال ان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا ان ارتباط

(٤) قوله لجواز ان يكون ذلك التكليف داعيا لاختياره الى آخره اقول لا معنى لكونه داعيا لاختياره الا اذا كان ذلك الاختيار من العبد وهذا ضرورى جدا مع انه سيجعل الاختيار مخلوقا لله تعالى فالحق مع الاستاذ والقاضى (كلنبوى) (٥) قوله فلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة اقول لما لم يكن ذوات الممكنات مقتضية لشئ من الوجود والعدم ولا اولى به كان كل من وجودها وعدمها لعلة خارجة وقد قالوا ان علة الوجود هى ارادة الواجب الوجود وعلة العدم عدم ارادته الوجود ولا شك انه تعالى مختار فى كل من الارادة وعدمها فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى اراد فى الازل عدم شئ بعدم ارادة وجوده وما قالوا ان اثر الفاعل المختار حادث بالضرورة فانما هو فى الاثر الموجود لا فى المعدوم بل الشارح نبه بهذا على ان عدم ارادة شئ من الوجود والعدم انما يتصور منا لا من علام الغيوب لانه اما ان يريد الوجود او العدم فيتأمل فيه (كلنبوى)

الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعنى بتعلق الارادة بالعدم الا ان تقتضى الارادة العدم باعتبار عدمها ﴿قوله ولذا وقع فى الحديث﴾ فانه اسند عدم الفعل الى عدم المشية لا الى مشية العدم كذا نقل عنه ﴿قوله والا يمتنع الى آخره﴾ اى وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود وعدم العلة علة عدم المعلول ومن ههنا ظهر وجه آخر لعدم كون العدم اثر الارادة لانه لوكان الارادة علة له وعدم الارادة ايضا علة له يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد ﴿قوله والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة الى آخره﴾ يعنى ان المعتزلة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كانت متعلقة بفعل غير نفسه جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها عندهم من غير نقص على مامر لم يتوجه السؤال عليهم بان تعميم ارادة الله تعالى بافعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لا نسلم انه اذا تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يرد على اكثرهم السؤال بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيدنا بالاكثر لان ابا الحسين وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا ﴿قوله قد يمنع هذه المقدمة الى آخره﴾ اى كما يمنع منافاة كون الفعل الاختيارى واجبا او ممتنعا للاختيار كذلك يمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة بفعله الاختيارى واجبا او ممتنعا لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الاصل فى المطابقة المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانه انكشاف الشئ على ماهو عليه فى حد ذاته الا يرى ان صورة الفرس انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه مالم يكن علما بل جهلا فعلم انه لا مدخل للعلم فى جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار عن فاعله وكذلك ليس للارادة ايضا مدخل فى سلب الاختيار (٦) لان الارادة متفرعة عن علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذى صدر عن العبد بالاختيار فهى ايضا تابعة لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل واما قولهم والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن الارادة (٧) فقلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظاهر ﴿قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد الى آخره﴾ اى اذا كان الوجوب او الامتناع بتوسط الاختيار محققا للاختيار فى نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذى لا مدخل لاختياره فيه اصلا

(٦) قوله لان الارادة متفرعة عن علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع الخ اقول العلم الذى تفرع عنه الارادة هو العلم التصورى لا التصديقى والا لزم الدور الباطل اذ الوقوع تابع للارادة قطعا وقد سبق ان العلم التصديقى بالوقوع تابع للوقوع والوقوع تابع للارادة فلو كانت الارادة تابعة للعلم التصديقى بالوقوع لزم كون العلم التصديقى تابعا لنفسه وهو دور باطل فالصواب ههنا الاقتصار على قوله لان الارادة الازلية تابعة لاختيار العبد فى نفسه الا ان يقال مراده انما اراد الله تعالى فعل العبد او تركه دون ضده لانه تعالى يعلم فى الازل ان العبد يختاره فيما لا يزال فالارادة الازلية كما تتبع العلم التصورى المتعلق بذلك الفعل او الترك وهى تابعة للعلم التصديقى المتعلق بوقوعه ايضا فلا اشكال (كلنبوى)

(٧) قوله فقلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام الخ اقول غاية ماثبت بذلك هو الضرورة بشرط المحمول وهو لا ينافى الاختيارى الا يرى ان الله تعالى بشرط كونه خالق وهو

وهو المقصود ههنا لان المقصود نفى الجبر فى افعاله الذى يدعيه الجبرية وهذا القدر كاف له واما الكلام فى ان ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيئا على ماتقرر عليه رأى اهل الحق فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر فالشيخ الاشعرى يسلمه ويقول ان العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التى احدثت فيه جبرا وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر فى الافعال على ما سيجئ تحقيقه (٨) واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلم يصرحوا بلزومه ولا بعدمه لكن لهم ان يقولوا ان كون الاختيار مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذى هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهى صفة من شانها ان يتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما فى قدحى العطشان فكونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر فى الافعال لان اعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبرا انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها الا يرى ان صدور ارادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافى كونه فاعلا مختارا بالاتفاق فكذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافى كونه مختارا اذ لا فرق بينهما فى عدم كون كل منهما باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرين او الارادة التابعة للداعى من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ على احد طرفى الفعل اما مطلقا او عند وجود الداعى لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك ان ماذكره انما يدل على عدم كونه مجبورا فى الافعال الصادرة بتوسط الاختيار واما فى نفس الاختيار فهو مضطر ومجبور قطعا كما انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها والشيخ الاشعرى انما يقول بكونه مجبورا فى الاختيار لا فى الافعال الصادرة بتوسطها تأمل ﴿قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر﴾ بان يقال ماعلم الله تعالى وجوده فى الازل يجب وماعلم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع انها اختيارية بالاتفاق من المتخاصمين ﴿قوله واما بالارادة فمبنى الى آخره﴾ اى النقض بارادته تعالى مبنى على ان تعلقات الارادة ازلية فيقال ما اراد الله تعالى فى الازل وجوده يجب والا يمتنع فلا يكون له اختيار فى الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الاشياء به يجب او يمتنع * قال

بالضرورة والا لاجتمع النقيضان وذلك لان العلم التصديقى للواجب تعالى يستحيل تعلقه بخلاف الواقع لانه جهل فهو انما يتعلق بالواقع بشرط كونه واقعا بناء على ان تعلقه مشروط بالوقوع فقولنا لو لم يقع معلوم الله تعالى لكان علمه جهلا بمنزلة ان تقول لو لم يقع الواقع لزم ذلك فغاية مالزم ضرورة وقوع الواقع بشرط كونه واقعا وهى ضرورة بشرط المحمول وهى لا يوجب كون الفاعل موجبا ولذا نقض الدليل المذكور بافعال البارى تعالى ولعل مراد هذا المحشى من الاستلزام هو الضرورة بشرط المحمول فتأمل (كلنبوى)

(٨) قوله واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ اقول لا يخفى ان الارادة الصالحة لا تتعلق بكل من الجانبين هى المسماة بالارادة الكلية ولا نزاع لاحد فى كونها مخلوقة لله تعالى بلا اختيار من العبد ولا فى كونها من حيث هى غير صالحة لترجيح جانب معين من الفعل والترك بل المرجح هو تعلق تلك الارادة وصرفها الى جانب معين وذلك

الصرف هو المسمى بالارادة الجزئية ومراد الاشعرى ان هذه الارادة الجزئية ليست من العبد كالكلية بل هى ايضا من الله تعالى ولذا لزمه الجبر المتوسط واما الجبر اللازم فى الارادة الكلية فيقول به المعتزلة ايضا بل جميع الفرق ولا كلام ههنا يتعلق بذلك وانما الكلام فى الجبر من حيث الارادة الجزئية فالصواب ان يقول واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ والقاضى فلهم ان يقولوا ماليس من العبد هو الارادة الكلية لا الجزئية ولا يلزم ايجاد العباد بعض الموجودات لان الجزئية لكونها عبارة عن تعلق الارادة الكلية بجانب معين هى من مقولة الاضافة وهى من الامور الاعتبارية لا من الاعيان الموجودات او هى من قبيل الاحوال المتوسطة بين الموجود والمعدوم كما قاله الصدر فى التوضيح فحينئذ لا يلزمهما الجبر لا محضا ولا متوسطا وبهذا عرفت ما فى كلام هذا المحشى من التطويل بلا طائل ويمكن حمل كلام الخيالى على ماذكرنا فتأمل جدا (كلنبوى)

الفاضل الجلى ان النقض وارد لوكان تعلقاتها حادثة بان يقال ان تعلقت بايجاد شئ فيما لايزال يجب وجوده والا يمتنع وجوده فبطل الاختيار وفيه بحث لان هذا وجوب بالاختيار حين الايجاد وهو لاينافى الاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل الايجاد وانما المنافى له الوجوب الحاصل قبل الايجاد كالحاصل من تعلق الارادة فى الازل وهو ظاهر (قوله وقد يجاب بان الاختيار الى آخره) حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشئ لا بعدها فالوجوب الحاصل بعد ارادته لاينافى الاختيار وهذا حاصل فى ذاته تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن فى الازل ان يتعلق ارادة الله بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم ايضا لانه ليس قبل تعلق ارادته تعالى تعلق علم موجب لتعلق الارادة لان تعلقاتها ازلية ولا يتصور القبلية والبعدية فى الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متأخر عن تعلق علمه تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب او الامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بان المرجح الموجب فى افعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب بخلاف ما فى افعال العبد فانه ارادة الله تعالى فيلزم الجبر فيه قطعا (قوله تأمل) لعل وجه التأمل ان معنى الايجاب على ماذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة بان يكون تعلقها متفرعا على شئ تابعا له ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعى القبلية الذاتية لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل فى ذاته تعالى لان تعلق العلم وان لم يكن مقدما على تعلق الارادة بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى وارادته ضرورة توقفهما على تعلقها بطريق جرى العادة وان كان تعلق ارادة العبد متأخرا عن تعلقهما بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار (قوله اى بالدوران والترتب المحض الى آخره) دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من ان قوله ان لقدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال يدل على ان لقدرته تأثيرا فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله تعالى * وحاصل الدفع ان مايحكم به بديهة العقل هو ان لقدرة العبد مدخلا فى بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى

لم يوجد لم يوجد والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتأثير او بعدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه لا انه يحكم العقل بان لقدرته مدخلا فيه بالتأثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله تعالى اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها فى عدم التأثير بل كل منهما نظرى ثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التى اوردت لنفى الجبر المتوسط من ان بديهة العقل كما يحكم بوجود صفة فى العبد فارقة بين حركتى البطش والارتعاش يحكم بثبوت تأثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثانى فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الثانى كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقا فعلى التقديرين لا توسط اذ لا حكم للبديهة فى تأثير القدرة الحادثة سيما حين ثبوت انتفائه بالقواطع انما حكم البداهة بالدوران والترتب المحض كما لا يخفى (قوله صرف القدرة جعلها الى آخره) يعنى معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب مؤثر فى حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى فى العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة فى التأثير لاوجد الفعل واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها فانها صفة من شانها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها ومرجح كما عرفت فى ارادة الله تعالى من انه صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع فى بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور الارادة عن ذاته تعالى بطريق الايجاب لا يوجب الجبر فى افعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبورا فى افعاله * واعلم ان هذا المقام يستدعى بسطا فى الكلام فنقول وبالله التوفيق ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة الله تعالى بلا توسط اختيار العبد بمعنى ان الله يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد اولا ومنها ما يتعلق بها ارادته تعالى بتوسط اختياره وارادته بمعنى ان الله تعالى اوجد فى العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح احدهما (٩) فاذا رجحت ارادة العبد احد الطرفين وتفرع عليه تعلق قدرته وصرف الآلات والدواعى اليه بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى فى العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كان لها تأثير بالاستقلال لاوجد الفعل ثم تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته

(٩) قوله فاذا رجحت ارادة العبد الخ يرى من ظاهره ان هذا الترجيح وصرف الآلات من العبد وليس ذلك ما هو المشهور من مذهب الاشعرى ولذا قالوا مذهبه مؤدّ الى الجبر المحض وذهب الى الاقطار المثل السائر من انه اخفى من كسب الاشعرى (كلنبوى)

بخلق ذلك الفعـل عقيب ذلك اعنى تعلق ارادته وقدرته وصرف الآلة اليه تعقيبا ذاتيا * فان قيل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعى اما ان يكون مخلوقا لله تعـالى فالجبر باق اوفعل العبد فيكون العبد خالقا لبعض افعاله (٣) قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على مابين فى موضعه من ان الارادة صفة من شانها ترجيح احد المتساويين * فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة يتعلق باحدهما بالضرورة * قلت قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو حسن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والدواعى اليـه فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق اعنى تعلق الارادة المترتب على الدواعى يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب * والحاصل ان الله تعالى خلق فى العبد علما اجماليـا بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها مأخوذا من لسان الشـارع وخلق فيـه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لوكانت مستقلة فى الايجاد لاوجدها فمع العلم بالحسن والقبح الداعى الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبيح يستحق الذم باعتبار المحليـة والعقاب بطريق جرى العـادة وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم قبحه لايستحق الذم والعقـاب ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة وان لم يخلق بعده * فان قيل تلك الارادة التى من شانها الترجيح حادثة فهى اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله تعالى فيكون مجبورا * قلت تلك الارادة مخلوقة لله تعـالى والعبد مجبور فى نفس تلك الصفة وهو لايسـتلزم الجبر فى الافعال الصادرة بتوسطها كما فى افعال البارى تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والا لزم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لافرق بين ان تكون مستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب وبين ان تكون مستندة الى غيره فى عدم كونهما بالاختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير ان تكون متعلقة بالحسن او القبح هذا محصول ماذكره الشارح فى هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم بحقيقة الحال (**قوله** وقيل صرف القدرة الى آخره) اى وقيل فى بيان معنى صرف القدرة ومغايرته لصرف

(٣) قوله قلت ذلك الترجيح اقـول اذا كان ترجيح جانب واحـد من لوازم الارادة المخلوقة فالجبر لازم لامحـالة الا ان يسمى مجرد مسبوقيـة الفعل بالارادة الجزئيـة كسبا عند الاشعرى كما اشار اليه المحقق الدوانى فى شرح العقـائد ولايخفى انه جبر محض كما لايخفى (كانبوى)

الارادة ان صرف القدرة عبـارة عن قصد استعمالهـا وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذى يحدث عنده القدرة كما سيجىء فى بيـان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقهـا الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل وانما قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة متأخر بالذات عن وجودها لان قصد استعمالها فرع كونهـا موجودة ووجود القدرة متأخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادى لخلق القدرة والمتقدم غير المتأخر اذ لوكان عينه يلزم تقدم الشىء على نفسه (**قوله** وليس بشىء لان قصد الاستعمال الى آخره) اى ماذكره صاحب القيل ليس بشىء اما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضى ان يوجد القدرة فى العبد ولايكون مستعملا لان استعماله موقوف على القصد ومتأخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان على ماتقرر عليه رأى جمهور المتكلمين فلاتكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقـارن لاستعمال القدرة المتأخرة بالزمان عن القصد المقـارن بوجود القدرة مع ان مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل اعنى الاشعرى انها مقارنة للفعل بالزمان لاماقبله واما بيان مغايرة القصدين فلان تقدم الشىء باعتبار ذاته لاينافى تأخره بحسب وصفه فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتأخرا عنه باعتبار وصفه اى بالنظر الى استعمال القدرة فلايثبت مغايرة القصدين كما فى قولك رماه فقتله فان الرمى المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمى متأخرا عن الموت باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول الفاء فى قولك رماه فقتله (**قوله** هذا هو التعقيب الذاتى) اى كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة والارادة هو التعقيب الذاتى وان كان بالنسبة الى صرف الارادة تعقيبا زمانيـا بل الشبيه بالذاتى لان خلق الله تعالى الفعل لايتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو من الاسباب العادية التى ليست سببيتها الا وهمية فكذا التعقيب (**قوله** والا فالقدرة الى آخره) اى وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم تكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعرى (**قوله** قيل عليه فحينئذ لاشركة الى آخره) حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضى ان لايكون الشركة فى مذهب الاستاذ لعدم انفراد كل من قدرة الله تعالى وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما

مؤثر فى مقدور واحد مع ان مذهبه اقبح شركة من مذهب المعتزلة (٤) لانه
يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة فى الايجاد بل هى ناقصة محتاجة الى الاعانة
بخلاف مذهب المعتزلة فانه لايدل على النقصان بل على انه لايقدر على بعض
الامور ولا نقصان فى ذلك كما لا نقصان فى عدم قدرته على الممتنعات ﴿ قوله
وليس بشئ الى آخره ﴾ اى ما ذكره ليس بشئ لان كلا من المؤثرين اعنى
قدرة الله تعالى وقدرة العبد (٥) ينفرد بماله من دخله فى التأثير على انا لانسلم
انه اقبح شركة من المعتزلة لان تأثير قدرة العبد فى بعض الامور بجعل الله
تعالى وخلقه مؤثرا فيها ليس اقبح من نفى دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد
خالقا بالاستقلال والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق ﴿ قوله ولا يجرى
فى ملكه الى آخره ﴾ قيل الواو للحال اقول يجوز ان يكون معطوفا على قوله
دخل قدرة الله بتقدير ان المصدرية وهو ادخل فى الفهم و نظم المعنى كما لا يخفى
﴿ قوله اى علة عادية ﴾ وهى ما يدور عليه الفعل وجودا وعدما كالنار
مع الاحراق والشرط العادى ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة لاحقيقة
ولم يكن دائرا معه كيبس الملاقى فان تحقق اليبس لايستلزم تحقق الاحراق
فما قال الفاضل المحشى من انه لايظهر الفرق بين كون القدرة علة عادية و بين
كونها شرطا عاديا ليس بشئ وهذا عند الشيخ الاشعرى حيث ينفى كون شان
القدرة الحادثة التأثير فتسميتها علة او شرطا مجاز ﴿ قوله ولك ان تقول
الى آخره ﴾ هذا ما وقع فى كلام الآمدى من ان شان القدرة الحادثة التأثير
وان لم تؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله تعالى فحينئذ تسميتها علة او شرطا
حقيقة فما قال الفاضل المحشى من ان كون شان القدرة التأثير غير مسلم عند
اصحابنا فلا يحسن ايراده غير مسلم لانهم انما ينفون التأثير بالفعل لا كون شانه
التأثير ﴿ قوله يشير الى وجه الذم فى ترك الواجبات الى آخره ﴾ يعنى
ان وجه الذم واستحقاق العقاب فى ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها وان لم يكتسب
القبيح هو تضييعه لقدرة فعل الخير بترك القصد اليه وهذا مبنى على ما هو
الاصح من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم
القدرة والارادة على ما مر من ان الاعدام ليست متعلق المشية والقدرة واما
عند من يرى انه مقدور حاصل بصرف الارادة والقدرة اليه فعنده وجه
استحقاق الذم فى ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف
القدرة اليه لا تضييع فقط وانما فسرنا ترك الواجبات بعدم الاتيان

(٤) قوله لانه يدل على ان قدرته تعالى الخ هذا وهم ضعيف لا وهم اضعف منه اذ ربما
يفعل مجموع الشخصين
ما يقدر عليه كل منهما
بالاستقلال ولا دلالة هناك
على نقصان قدرة واحد منهما
وكيف يتوهم نقصان قدرة
من خلق السموات والارض
فى ايجاد فعل واحد من افعال
العبد (كلنبوى)

(٥) قوله ينفرد بماله من دخله
فى التأثير الخ مع انه يجوز
ان يكون مراد الاستاذ
من تأثير مجموع القدرتين
جزئية ارادة العبد من العلة
التامة المؤثرة فى الفعل فيكون
اسناد التأثير الى قدرة العبد
مجازا لاحقيقة ويكون الفرق
بين مذهبه ومذهب القاضى
ان يكون الارادة من العبد
ارادة نفس الفعل على مذهبه
وارادة كونه طاعة او معصية
مثلا على مذهب القاضى
بل ان يرتفع الخلاف بين
المذهبين لجواز اجتماع هاتين
الارادتين من العبد واشار
المولى الخيالى الى ان صرف
قدرة العبد عبارة عن صرف
ارادته مع تجويزه فيما سبق حمل

(لان)

لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيء الاسباب وميلان النفس الى الفعل
المنهى حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهى
عند تهيء الاسباب والميلان الى فعل الواجب (٦) فاستحقاق الذم والعقاب
فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغى ان يعلم ان قول الشارح فيستحق الذم
والعقاب يستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل ايضا
وانه قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى او سهو من العبد او نحو ذلك ومعنى
الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملايما لنظر الشارع لا انه حق لازم
لانه ليس مذهبنا * قال بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق الذم والعقاب
لاضاعة مبدأ فعل الخير لكان معاقبا بقصد فعل الشر لحصول التضييع
مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل * اقول الاصح ان المعفو هو خطور
فعل الشر بدون القصد واما القصد فلا قال فى تمهيد المعرفة ثم اعمال القلوب
من الفكرة والنية هل يحاسب ام لا فقال بعضهم لا يحاسب وبعضهم يحاسب
والاصح انه ان خطر بباله ولم يعتقد ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب وان كان
كفرا لان ذلك الخطر مما لا يمكن الاحتراز عنه واما اذا خطر بباله واعتقد
ذلك وثبت عليه فانه يسئل ويحاسب لقوله تعالى ﴿ وان تبدوا ما فى انفسكم
او تخفوه يحاسبكم به الله ﴾ وقوله تعالى ﴿ ان السمع والبصر والفؤاد كل
اولئك كان عنه مسئولا ﴾ ﴿ قوله وهو لا ينافى الى آخره ﴾ اى كون التضييع
سبب الذم والعقاب فى ترك الواجبات لا ينافى ان يكون وجه الذم فى فعل
المنهيات شيئا آخر اعنى صرف القدرة اليه على ما سيجئ فى قوله وصحة
الاستطاعة تعتمد الى آخره حيث قال الا انه صرف قدرته الى الكفر
وضيع باختياره الى آخره وانما قلنا انه لا ينافى ذلك لان ترك الواجب وان كان
من المنهيات الا انه من المتروك فيجوز ان يكون وجه الذم والعقاب فيه مغايرا
لما فى فعلها ﴿ قوله هذا الكلام الزامى الى آخره ﴾ اى هذا الدليل على وجوب
المقارنة دليل الزامى مبنى على مذهب الخصم القائل بتأثير القدرة فحاصل
الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة
ولكن وقوعه بدونها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والا
اى وان لم يكن الزاميا بل تحقيقيا مبنيا على مذهب اهل الحق فلا يفيد وجوب
المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة حينئذ ممنوع اذ لا دخل
للاستطاعة فى وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها * قيل

كلام المص على مذهب
الاستاذ فهو مؤيد لما ذكرناه
قطعا فعلى هذا لا تأثير للعبد
فى اصل الفعل اصلا على مذهب
الاستاذ ايضا بخلاف مذهب
المعتزلة كما يعرفه من يتأمل
(كلنبوى)

(٦) حاصل بصرف الارادة
والقدرة (نسخه)

فيه انه قدعرفت آنفا ان الاستطاعة عندهم اما علة عادية اوشرط عادى له وعلى كلا التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة * اقول ان كان المدعى ان الاستطاعة يجب ان تكون مع الفعل ولايجوز تقدمها اصلا فلابد ان يجعل الكلام الزاميا لانه لو جعل تحقيقيا فانمايدل على انه يلزم خلاف جرى العادة وهولا يستلزم امتناع تقدمها مطلقا وان كان المدعى ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جرى العادة فلاحاجة الى جعله الزاميا ولعل المحشى حمله على الاول بناء على رعاية ظاهر قول الشارح واذا كان الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض (**قوله** فلانقض بقدرة الله تعالى الى آخره) اى حين اذا كانت مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض انه لوكانت القدرة مع الفعل لاقبله لزم حدوث قدرة الله تعالى اوقدم مقدوره اذالفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة فى الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولوكانت ممتنعة فى القدرة الحادثة لكانت ممتنعة فى القدرة القديمة ايضا كذا فى شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهى ممتنعة البقاء والالزم قيام المعنى بالمعنى على مامر فلوكانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة فانها باقية ازلا وابدا فلايلزم من تقدمها على وجود المقدور محال (**قوله** ليست من قبيل الاعراض) لان العرض عبارة عن ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز شئ آخر والصفات ليست كذلك (**قوله** حاصله انه ليس نفى وجود المثل الى آخره) يعنى حاصل الجواب ان مدعى الشيخ الاشعرى ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل اولا وليس نفى وجود المثل السابق داخلا فى دعواه حتى يرد ان دليله انمايدل على وجوب المقارنة لاعلى ان لايوجد قبل الفعل لجواز ان تكون باقية بتجدد الامثال على ماهو مذهبه فى جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع مقارنتها له بتجدد الامثال فلايلزم وقوع الفعل بلا استطاعة (**قوله** وفيه بحث الى آخره) حاصله ان نفى المثل السابق داخل فى دعواه اذ مذهبه ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لا بد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف العاجز على ماستعرفه فالنزاع

(بين)

بين الفريقين فى ان القدرة قبل الفعل ام لا * قال فى المواقف قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نفاه وبهذا ظهر ركاكة قوله لابد من مثل سابق والاولى ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود المثل انما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال واما عند من يقول ببقائه حال الفعل وهو يبقى ببقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة الذى يعتمد عليها التكليف كما لايخفى (**قوله** يرد عليه انه يجوز ان يكون الى آخره) حاصله انه انما يلزم قيام العرض بالعرض لوكان الامر الحادث فيها فى الحالة الثانية امرا موجودا حتى يكون عرضا فانه قسم الموجود الممكن واما اذا كان امرا يعتبره العقل وينتزعه من غير ان يكون له تحقق فى الخارج زائدا على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها فى موضعها ولو بتعاقب الافراد والامثال تسمى راسخة وليس الرسوخ امرا زائدا عليها فى الخارج كما لايخفى * قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج فى النظر الذى ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء الشرط الى آخره انه لايلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل فى الحالة الثانية وامتناعه فى الاولى تحكما لجواز ان يكون وجود الشرط فى الحالة الثانية من حدوث وصف اعتبارى فيها مثل رسوخ القدرة فلايلزم قيام العرض بالعرض اوغير ذلك من الامور المناسبة * اقول ان قول الشارح مع ان القدرة التى هى صفة القادر فى الحالتين على السواء ينافى ماذكر لان القدرة الراسخة الحادثة فى الحالة الثانيه ليست مساوية للقدرة الحادثة فى الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح اراد انه يجوز ان تكون الحادثة فى الحالة الثانية امورا خارجة تكون شروطا لتأثيرها فلايلزم قيام العرض بالعرض فتأمل (**قوله** وهو الامام الرازى الى آخره) قال فى المواقف قال الامام الرازى القدرة تطلق على مجرد القوة التى هى مبدأ الافعال المختلفة ولاشك ان نسبتها الى الضدين سواء وهى قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولاشك انها لاتتعلق بالضدين بل هى بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهى مع الفعل ولعل الشيخ الاشعرى اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط

التأثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة فلا نزاع (**قوله** الا ان الشيخ لما لم يقل الى آخره) دفع لما اورد على ماقال الامام الرازى من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع ان المراد بالتأثير مايعم الكسب بان يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة او مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات التى يحصل الفعل بها اى بسببها كما هو رأى المعتزلة اومعها اى مقارنا لها كما هو رأى الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه (**قوله** وفى كلام الآمدى الى آخره) اى وقع فى كلام الآمدى ان القدرة الحادثة من شانها التأثير وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لولم يسبقها قدرته تعالى لكانت كافية فى التأثير وحينئذ لا اشكال فى صحة ماذكره الامام الرازى ولا حاجة الى تعميم التأثير لما يعم الكسب كما لايخفى (**قوله** بمعنى تبعيتهما فى التحيز) انما فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى فمن قال الاولى ان يقال بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت او التبعية فى التحيز لم يأت بشئ (**قوله** والا فليس الى آخره) اى وان لم يمتنع قيامهما معا بالمحل بل جاز قيامهما معا بالمحل فليس جعل احدهما وصفا للآخر بان يقال السواد باق اولى من العكس بان يقال البقاء اسود (**قوله** ووجه الصعوبة الى آخره) حاصله انه يجوز ان يكون بين الامرين القائمين بمحل خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة للآخر دون العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاوليين لانه قدمر ذكرهما فى الشرح (**قوله** يعنى ان للمكلف وصفا اضافيا الى آخره) يعنى حاصل جواب الشارح ان للمكلف وصفا بحال متعلقه وهو كون اسبابه وآلاته سالمة عن الآفة والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقه ضمنا وهى الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحا وهى سلامة الاسباب والآلات (**قوله** وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع) يعنى واما توجيه جواب الشارح بان السلامة مطلقا وان لم يكن وصفاله لكن المراد سلامة اسبابه وهو وصف ذاتى للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتى له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بها فيرد أن كون الاستطاعة وصفا

ذاتياله ممنوع والا لما صح تفسيرها بسلامة اسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتى بالاضافى وان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتياله حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ماسنح بخاطرى الكليل وذهنى العليل وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة وصفا ذاتيا فممنوع والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه داخلا فى تقرير الجواب وقال يعنى ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان لافرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولا نسلم ان الاستطاعة وصف ذاتى له والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد الى آخره جواب سؤال وهو ان يقال لا نسلم انه لا يصح تفسيرها بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتى له حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بذلك * وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير ولا يخفى مافيه اما اولا فلانه حينئذ يصير قوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه مصادرة وان امكن دفعه بالتكلف واما ثانيا فلان قوله قولنا ذو سلامة اسباب الى آخره يصير كلاما على السند الغير المساوى وهو خارج عن قانون المناظرة على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان اسلوب الكلام يأبى عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم (**قوله** والاقرب ماافاده بعض الافاضل الى آخره) اراد به السيد الشريف وحاصل التأويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب الا انهم تسامحوا فى ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل مايفهم منه اعنى كونه بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف والسلامة ليست صفة له فلابد ان يقصد بما ذكروا فى تعريفها معنى هو صفة اعنى كونه بحيث سلمت اسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام فى كل وصف للشئ بحال متعلقه مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه والحق مطابقة الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف فى حاشية شرح التلخيص وقدسبق مثله فى قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر (**قوله** تحرير المقام الى آخره) اى تحرير محل النزاع على ماهو رأى المحققين فانه حكى عن امام الحرمين والامام الرازى جواز التكليف بالمحال بل الوقوع

مستدلين بما ذكره المحشى بقوله وقد يقال ان ابالهب قد كلف الى آخره وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعرى ولم يثبت تصريحه به وذلك لاصلين الاول انه لاتأثير لقدرة العبد فى افعاله فهى مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لاقبله والتكليف قبل الفعل فلايكون حين الاستطاعة والقدرة وليس بشىء لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكاليف عنده تكليفا بما لايطاق على ماسيذكره المحشى ولانه لامعنى لتأثير العبد فى افعاله الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لاعلى القدرة المقارنة ﴿ **قوله** مايمتنع فى نفسه ﴾ كاعدام القديم وقلب الحقائق ﴿ **قوله** ولايمكن من العبد ﴾ امابان لايكون من جنس مايتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر اويكون لكن من نوع اوصنف لايتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران الى السماء ﴿ **قوله** لكن تعلق بعدمه علمه تعالى الى آخره ﴾ فان ماعلم الله واراد عدمه امتنع وقوعه وان كان ممكنا فى نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة ﴿ **قوله** فالاولى لايجوز الى آخره ﴾ اى التكليف بالممتنع الذاتى لايجوز ولايقع اتفاقا من المحققين من اصحابنا بناء على تجويز الامامين على مامر واستدلوا على ذلك بانه لوصح التكليف بالمستحيل لكان مستدعى الحصول اذ لامعنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم باطل لان طلبه فرع تصور وقوعه ولايتصور وقوعه اذ لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافى ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته وهذا كتصور الاربعة بانه ليس بزوج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ماليس بزوج ليس باربعة وتحقيق هذا الكلام فى شرح المختصر العضدى ﴿ **قوله** والثانية لاتقع اتفاقا الى آخره ﴾ بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى ﴿لايكلف الله نفسا الا وسعها﴾ ﴿ **قوله** يجوز عندنا الى آخره ﴾ لجواز ان يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة * فان قيل فيجوز تكليف الجماد وليس كذلك * قلت فرق بينهما فان الجماد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد ﴿ **قوله** والثالثة يجوز ويقع الى آخره ﴾ فان من مات على كفره ومن اخبره الله بعدم ايمانه يعدّ عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعدّ عاصيا ﴿ **قوله** فهذا توجيه الى آخره ﴾ يعنى ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ماقيل ان تكليف مالايطاق واقع عند الاشعرى وليس المراد

ان التكليف بالممتنع لذاته اومالايمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى ﴿لايكلف الله نفسا الا وسعها﴾ وبشهادة الاستقراء ﴿ **قوله** ومن لايقول به لايعدها الى آخره ﴾ دفع لمايتوهم من انه اذا كان مراد الاشعرى ماذكر فلامعنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع ان من لايقول بوقوع تكليف مالايطاق لايعدّ هذه المرتبة اى الثالث من مراتب مالايطاق نظرا الى انه ممكن فى نفسه من العبد ﴿ **قوله** وقد يوجه ايضا الى آخره ﴾ اى قد يوجه ماقيل ان القدرة غير مؤثرة فى الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف قبله فيكون التكليف بمالايطاق بهذا الاعتبار ﴿ **قوله** بما يمكن فى نفسه الى آخره ﴾ يعنى ان المراد بقوله ماليس فى الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما النزاع فى الجواز فان النزاع انما هو فى جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى لايجوز اتفاقا وبالمرتبة الثالثة جائز وواقع اتفاقا ﴿ **قوله** ولك ان تأخذهما ﴾ اى لك ان تأخذ كلا القولين على الاطلاق ولاتقيدهما بالمرتبة الوسطى ولايلزم منه ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع فى الجواز فى جميع مراتبه لان الاطلاق لايستلزم العموم وشمول الافراد لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة محتمل لحصص كثيرة من غير تعيين ولاشمول الايرى ان من قال اطعم رجلا واكس رجلا لايستلزم الامر باطعام جميع الرجال واكسائهم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف مالايطاق وبالنزاع فى جوازه لايستلزم ان يكون فى جميع مراتبه والمحشى المدقق جعل الضمير فى قوله ولك ان تأخذهما الى الامكانين وقال ولك ان لا تقيد الامكانين اعنى مايمكن فى نفسه ولايمكن من العبد فى نفسه وهو لايستلزم شمول الممتنع لانه خارج من قوله مايمكن وكذا لايستلزم شمول مايمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وانما النزاع ولايخفى انه لغو من الكلام لامدخل له فى المقصود اصلا ﴿ **قوله** وقد يقال ان ابالهب الى آخره ﴾ يعنى ان ابالهب كلف بالايمان والايمان عبارة عن تصديق النبى عليه الصلوة والسلام بجميع ماعلم مجيئه به من عند الله تعالى ومن جملة ماعلم مجيئه به ان ابالهب لايؤمن به ولايصدقه فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن بانه لايؤمن به وان يصدقه فى ان لايصدقه وانه محال لان اذعان الشخص بامر علم فى باطنه خلاف ذلك الامر مستحيل قطعا يعنى ان الشخص اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا فلايمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد فى باطنه خلافه وهو التصديق

بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه فى الاخبار بانه لا يصدقه فحينئذ وقع التكليف بالمرتبة الاولى اعنى الممتنع لذاته فضلا عن جوازه ﴿ **قوله** وفيه بحث لانه يجوز الى آخره ﴾ يعنى انه انما يجد فى نفسه خلافه لوكان له علم بالتصديق الذى حصل له ويجوز ان لا يخلق الله فيه العلم بالعلم فلا يجد فى نفسه خلافه فيجوز ان يذعن بعدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون له تكليف بالممتنع لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضرورى لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادى فيكون من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر فيما قبل انه لا يقع التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة ان يصدقه فى ان لا يصدقه بان اذعان ما وجد فى نفسه خلافه مستحيل اما لو بين بان تصديقه فى الاخبار بانه لا يصدقه فى شئ مما جاء به يستلزم عدم تصديقه فى ذلك الاخبار ايضا ضرورة انه شئ مما جاء به ومايكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقرير اختاره الشارح فى حواشى العضدى ويمكن الجواب على هذا التقرير بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به ومعنى لا يؤمن به رفع الايجاب الكلى لا السلب الكلى فلا ينافيه التصديق فى هذا الاخبار تامل وفى قوله والذى يحسم مادة الشبهة اشارة الى ماذكرنا من المناقشات ﴿ **قوله** والذى يحسم مادة الشبهة ﴾ هذا الجواب اختاره السيد الشريف فى شرح المواقف وحاصله ان الايمان الاجمالى فى حقه غير مستلزم للمحال انما المحال هو التفصيلى ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلى فالتصديق بانه لا يؤمن المستلزم للمحال انما يكلف به اذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى واخباره للرسول لا ينافى ذلك فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام ﴿ لن يؤمن من قومك الا من قد آمن ﴾ الآية ولا يخفى ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن ﴿ **قوله** وفيه اختلاف الايمان بحسب اختلاف الاشخاص ﴾ وهو مستبعد جدا لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص ﴿ **قوله** لو صح هذا التقرير الى آخره ﴾ ماذكره الشارح بقوله وحلها نقض تفصيلى منع للملازمة وماذكر المحشى نقض اجمالى وحاصله ان دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه قد تخلف الحكم عنه فى مادة مثل ابى لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال

انه لوكان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب فى كلام الله تعالى حيث اخبر عنه بانه لا يؤمن ﴿ **قوله** مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية الى آخره ﴾ دفع لما يتوهم من ان المدعى ان لا شئ من المتولدات بمكسوب العبد والدليل انما ينتهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة واما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحل والالم الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة ان حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فى غيرنا فى ان ليس شئ منهما مقدورا لنا ولا نتمكن من عدم حصولهما فعلم انه لا اكتساب فى جميع المتولدات ﴿ **قوله** يرد عليه ان عدم تمكن العبد الى آخره ﴾ حاصله ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدمه قبل مباشرة مايوجب حصولها فهو ممنوع وان اريد عدمه بعد مباشرة مايوجب حصولها فمسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافى كونه مكتسبا للعبد الا يرى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة مايوجب حصوله اعنى صرف الارادة والقدرة مع ان العبد مختار فيه فكذا فى المتولدات قال الفاضل المحشى يمكن ان يقال ان كلام الشارح مبنى على افعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الالم فى ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد زمانا فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك انه لا اكتساب للعبد فى المتولدات الممتدة زمانا اذ هى ليست قائمة بمحل القدرة ولذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل * اقول ماذكره كلام اوهن من نسج العنكبوت لان التمكن على ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق حين مباشرة اسبابها مثلا حين مباشرة الضرب لنا تمكن على ان نضرب ضربا شديدا فيحصل الم ممتد او ضعيفا فيحصل غير ممتد وبعد المباشرة غير متحقق فى افعال المباشر ايضا فانا بعد تحقق الضرب لا نقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها لا يدل على ان لا يكون نفس المتولدات مكسوبا ومقدورا لنا بل لا بد له من دليل

(**قوله** ولو لم يقتل لجاز ان يموت الى آخره) اذ على تقدير عدم القتل لاقطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحيوة (**قوله** من غير قطع بامتداد العمر الى آخره) على ماذهب اليه جمهور المعتزلة من انه لو لم يقتل لعاش الى امتداد امد هو اجله ولاقطع بالموت بدل القتل على ماذهب اليه ابو الهذيل منهم فانه قال لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدره الله تعالى فى علمه وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وحينئذ لايثبت محال كذا فى شرح المقاصد (**قوله** اى لم يوصله اليه) يعنى انه تعالى لما اقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى اجله فضمير الفاعل فى لم يوصله راجع الى الله تعالى لا الى القاتل على مازعم الفاضل المحشى حتى يرد عليه ماقاله من ان التفسير بقوله لم يوصله مبنى على ان يكون عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع فى اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل وحينئذ لايوافق قوله فهم اى المعتزلة والمراد اكثرهم لما عرفت من خلاف ابى الهذيل فيه (**قوله** وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف الى آخره) المقصود من هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفع مايقال انه اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة فى علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لايترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على مايراه الاستاذ وكثير من المحققين * وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لامخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على مايشير اليه قوله تعالى ﴿ فاذا جاء اجلهم لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون ﴾ ويرجع الخلاف الى انه هل تحقق ذلك فى حق المقتول ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش الى آخره كذا قرر السؤال والجواب فى شرح المقاصد ولعله جواب باختيار ان المراد زمان بطلان الحيوة فى علم الله تعالى لكنه لا مطلقا بل ماعلمه وقدره بطريق القطع وحينئذ يصلح محلا للخلاف لانه لايلزم من عدم تحقق ذلك فى المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز ان يعلم بتقدم موته بالقتل مع تأخر الاجل الذى لايمكن تخلفه عنه (**قوله** قلت قوله لا يستقدمون الى آخره) يعنى ان قوله تعالى لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء اجلهم لا على الجزاء فمعنى الآية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون عنه ولكل

امة اجل لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولايخفى ان فائدة تقييد قوله لا يستأخرون فقط بالشرط حينئذ غير ظاهر وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم ان يكون معطوفا على لا يستأخرون * قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف على قوله ولا يستأخرون وانه سبحانه وتعالى نبه بذلك على ان عند مجيء الاجل كما يمتنع التقديم عليه باقصر مدة هى الساعة كذلك يمتنع التأخير عنه وان كان الثانى ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ماقدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما عدما فيما ذكره كالجمع بين من يسوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على الكفر فى نفى التوبة عنه فى قوله تعالى ﴿ وليست التوبة للذين يعملون السيئات ﴾ الآية ولعل هذا مراد ماذكر فى حواشى شرح التلخيص انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون تغييرا على نمط قوله تعالى ﴿ ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين ﴾ ومن هذا الباب قولهم كلمته فما رد على سوداء ولا بيضاء فلا يرد عليه ماقال الفاضل المحشى انت خبير بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله لا يستقدمون والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور (**قوله** قالوا المسئلة بديهية الى آخره) يعنى ان المعتزلة ادّعوا الضرورة فى هذه المسئلة وقالوا الاستشهادات المذكورة فى بيانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على تنبيهاتهم حيث قال احتجت بطريق الاستعارة لكونها فى صورة الحجة ويمكن ان يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم فى ادّعاء الضرورة وماذكره الفاضل المحشى من ان من ادّعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية وماذكره الشارح بقوله واحتجت الى آخره مبنى على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن التنبيه فليس بشيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة فى تولد موت المقتول من فعل القاتل بل فى سائر المتولدات * قال فى شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله وادّعوا فيه اى فى تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها فى سائر المتولدات وانتفاءها عند انتفاء اسبابها انتهى والخلاف الذى نقله بين ابى الحسين وغيره من المعتزلة انما هو فى كونها مستندة الى العباد لا فى كونها متولدات من افعالهم فابو الحسين يدّعى الضرورة فى كونها فعل العبد وجمهور

المعتزلة يستدلون عليه وثمامة بن ابرش يقول انها حوادث لامحدث لهـا والنظام ان كلها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ماذكره السيد الشريف فى شرح المواقف (**قوله** يرد عليه انه لايوافق الى آخره) يعنى ان المفهوم من تحرير محل النزاع ان الاجل وهو الزمان الذى يبطل فيه الحيوة من غير تقدم وتأخر زمان واحد لايتصور فيه تعدد والاختلاف انمـا هو فى تحققه فى المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل احدهما اربعين مثلا والآخر سبعين * قيل عليه ليس محصول الجواب انه تعالى قدر عمره اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محصله انه تعالى قدره سبعين بحيث لايتصور التقدم والتأخر عنه لعلمه بان طاعته تصير سببا لثلثين فيصير مع اربعين يستحقه من غير الطاعة سبعين (**قوله** او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة الى آخره) يعنى ان المراد بان الطاعة تزيد فى العمر بانهـا تزيد فيما هو المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والبركات التى بها تستكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادة الابدية (**قوله** فانه خالف المعتزلة السـابقة الى آخره) حاصل الخلاف ان الاجل فى الحيوان الزمان الذى علم الله تعالى انه يموت فيه وللناس اجل واحد عند غير الكعبى الا انه لايتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبى انه متعدد احدهما القتل والثانى الموت والمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت لايكون الافعل الله تعالى اى مفعوله واثر صنعه (**قوله** اى يتناوله الى آخره) فسر الاكل بالتناول ليتناول المشروب ايضـا (**قوله** وقد يفسره الى آخره) قد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا او حراما من المطعومات والمشروبات والملبوسات او غير ذلك وهو التعريف المعوّل عليه عند الاشاعرة (**قوله** فعلى هذا الى اخره) اى فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون العوارى رزقا لانه مما ساقه الله تعالى فانتفع به (**قوله** وفيه) اى وفى جعلها رزقا بعد فانه لايقال للعارية فى العرف انه مرزوق ويلزم ان يأكل شخص رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع به احد من غير جهة الاكل وينتفع به الآخر بالاكل (**قوله** ويوافقه الى آخره) اى يوافق هذا التعريف قوله تعالى ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾ فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الانفاق على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لايوافقه لان مايتناوله لايمكن انفاقه

على الغير (**قوله** وقد يقال الى آخره) على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده (**قوله** والا لخلا الى آخره) اى وان لم يكن المراد المجعول ملكا بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى لخلا تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعـالى وهو معتبر فى مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجيء فى الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف الى آخره (**قوله** فحينئذ يندفع بملاحظة الحيثية) اى حين اذا كان المراد ماذكر يندفع بملاحظة الحيثية اى مملوك يأكله المالك من حيث انه مملوك بان يكون مأذونا فى اكله ما اورد من انه ينتقض التعريف بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند ابى حنيفة رحمه الله تعـالى فيصدق عليهما اذا اكلهما المالك مع كونهما حرامين وانما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا مملوكين له (**قوله** وفى بعض الكتب الى آخره) قيل فى شرح نظم الاوحدى ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فحينئذ اندفاع النقض بالخمر والخنزير ظاهر لعدم كونهما مملوكين (**قوله** مع ان ظاهر قوله تعالى وما من دابة الآية الى آخره) انما قال ذلك اذ يجوز ان يقال المراد كل دابة مرزوقة او يقال ان الحكم على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر (**قوله** يقتضى ان يكون كل دابة مرزوقة) مع ان الدواب لايتصور فى حقها ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لاملك لهم * قال المحشى المدقق واعلم ان قولهم مالايمنع من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما الملك وبالمنتفع ذا العقل يرد مأكول الدواب عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه بالاول حينئذ والا فلا يصح قولهم وذلك لايكون الاحلالا لان الدواب لايتصور فى حقها حل ولا حرمة على ما فى المواقف * اقول معنى قوله وذلك لايكون الاحلالا ان ذلك لايكون بالنسبة الى المكلف الاحلالا بقرينة ان النزاع فى رزق العبد لا فى مطلق الرزق الشـامل لرزق الدواب ايضا فحينئذ يكون مالايمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصورا على الحلال لامطلقـا فلايلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثانى (**قوله** اجيب عنه الى آخره) اى اجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثانى بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع الا انه اعرض عنها واشتغل باكل الحرام بسوء اختياره واما النقض عن التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبروا فيه الاكل (**قوله** على انه منقوض بمن مات ولم يأكل الى آخره) اى على ماذكرتم من انه يلزم

ان لايكون من اكل الحرام مرزوقا وهو باطل لقوله تعالى ﴿ وما من دابة
فى الارض الا على الله رزقها ﴾ منقوض بمن مات ولم يأكل شيئا لاحلالا
ولاحراما فانه يلزم ان لايكون مرزوقا وهو باطل بالآية المذكورة فما هو
جوابكم عن هذه المادة فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا لانسلم وجود
مثل ذلك الشخص فانه قدانتفع بدم الحيض والحيوة والقوى الحيوانية فكذا
نقول فى مادة من اكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو ثبت بطلان كون من اكل
الحرام طول عمره غير مرزوق بالآية المذكورة على مافى شرح المقاصد
واما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على مافى المواقف
فلا يرد كما لايخفى (**قوله** وايضا فيه فوات مقابلة الى آخره) اذ لامقابلة
بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا وهو ظاهر
مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما
(**قوله** وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم الى آخره) وكذا الهداية
مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق فى قوله تعالى ﴿ واما ثمود فهديناهم ﴾
الى آخره لامتناع حمله على الحقيقة اذ لامعنى لاستحبابهم العمى على الهدى
بعد خلق الهداية فان استحبابهم العمى على الهدى على ماهو المشهور كناية
عن عدم اهتدائهم فالمعنى واما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق واوضحناهم
سبيل الرشد ويسرنا لهم مقاصدنا فاستحبوا العمى اى الكفر على الهدى اى
على الايمان (**قوله** ويحتمل ان يكون الى آخره) اى ويحتمل ان يكون
الهدى فى الآية على معناه الحقيقى ويكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى
فارتدوا واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم الا انهم تركوها
بارتدادهم وانما قلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لادلالة لسابق الآية
ولا للاحقها على انهم لم يؤمنوا اصلا ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون
الهداية حاصلة لهم واستحبابهم العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها
فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة (**قوله** وايضا الى آخره)
اى ويرد على هذا المعنى ايضا ان الناس مختلف فى الهداية فبعضهم مهدى
وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها به
(**قوله** وايضا يقال فى مقام المدح الى آخره) يعنى انه يقال فى مقام المدح
فلان مهدى فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبين له طريق
الحق ولامدح فيه اذ لامدح الا بحصول الهداية والبيان لايستلزمه * قال

(بعض)

بعض الافاضل لو اريد بالبيان اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الآية
والحديث ويلزم الاعتراضات الثلثة التى ذكرها المحشى اما لو اريد به اظهار
طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فهما يوافقان لان الرسول
لايمكنه بيان طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله
تعالى ويندفع الاعتراضات المذكورة ايضا كما لايخفى (**قوله** ومايقال
الى آخره) اى مايقال ان البيان وان لم يستلزم لحصول الهداية الا انه يفيد
الاستعداد التام لحصولها وهو فضيلة فى نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار
ذلك الاستعداد الحاصل منه فمدفوع بان الاستعداد التام للحصول المقارن
مع عدمه مذمة يقتضى الذم عليها فضلا عن ان يكون ممدوحة (**قوله** وفيه
بحث) اى فيما يقال فى دفع مايقال بحث لان الاستعداد والتمكن فى نفسه
فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة لاتنافى
كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها فى حد ذاته ويمكن ان يقال ان المراد
بقولنا انه يقال فى مقام المدح فلان مهدى انه يقال فى مقام المدح الذى
يقال فيه مهتد مهدى بمعنى انه لايفرق فى مهدى ومهتد فى المدح مع
ان بيان الطريق لايستلزم مساواته المهتدى فى المدح وحينئذ لاورود لهذا
البحث (**قوله** نعم التمكن الى آخره) اى نعم يمكن ان يقال فى دفع مايقال
ان الاستعداد والتمكن فى نفسه عام للكل فلا يناسب المدح وكونه تاما او غير تام
امر مبهم غير معين قدره حتى يصلح ان يمدح باعتباره (**قوله** واقوله
تعالى اهدنا الصراط المستقيم) يعنى لايصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب
لان طلب الهداية متحقق بشهادة الآية والحديث والطلب يقتضى عدم
حصول المطلوب اذ لامعنى لطلب الحاصل فيلزم ان لايكون البيان المذكور
حاصلا وليس كذلك (**قوله** ويرد على هذا) اى على التمسك بالآية بانه
ينافى التفسير بخلق الاهتداء ايضا ضرورة ان الاهتداء حاصل مخلوق فيهم
والطلب يقتضى عدم حصوله فلابد من الصرف عن الظاهر والحمل
على المجاز فهى مجاز اما عن زيادة البيان على مايقول المعتزلة او عن التثبيت
والدوام عليها على مايقول معاشر اهل السنة فلا يصح التمسك بها (**قوله**
ويمكن ان يقال الى آخره) اى يمكن ان يقال فى دفع مايفهم من كلام الشارح
من ان ماذكره المشايخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ماهو المشهور
هو المعنى اللغوى او العرفى وماذكره المشايخ هو المعنى الشرعى فلا منافاة

بينهما (**قوله** اذا الاصلح الى آخره) اى الانفع له فى الدين سواء اعتبر جانب علم الله تعالى اولم يعتبر (**قوله** فان قلت بل الاصلح الى آخره) اى بل الانفع فى الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم اى التمكن فيه لكونه اعلى المنزلتين (**قوله** وان اعتبر جانب علم الله تعالى) يعنى ان الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر فى الانفع جانب علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعريضه للايمان ونعيم الجنان على ماذهب اليه معتزلة بصرة واما اذا اعتبر فى الانفع جانب علم الله تعالى على ماذهب اليه الجبائى وتابعوه فكون الاصلح فى حق الكافر الفقير عدم الخلق او الاماتة او سلب العقل اظهر وعدم ورود الاشكال المذكور اجلى هذا واما ماذهب اليه معتزلة بغداد من ان معنى وجوب الاصلح وجوب الاوفق للحكمة فلا يرد عليه شئ مماذكره الشارح والمحشى وقدمر فى صدر الكتاب (**قوله** فانهم قالوا الى آخره) حاصله ان المنة انما يكون فى الافعال الاختيارية واذا كان الاصلح واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى لاستلزام البخل والسفه والجهل المحال على ذاته تعالى على ماقالوا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا معنى للمنة فى مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح المقدور بغير المضر لانهم قالوا الاصلح المقدور المضر غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتعريض للنعيم المقيم له فان ذلك وان كان اصلح له فى الدين الا انه مضر له اذ لو كلف يحتمل ان يطغى ويستكبر فيقع فى العقاب الاكبر (**قوله** حاصله ان الاصلح امر لا يستوجبه الى آخره) يعنى لا نسلم ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها لان كل مايفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خاليا عن المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل له رعاية لمصلحتهم واما الاصلح الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز ان يفعله وان لا يفعله رعاية لمصلحة اخرى (**قوله** قيل عليه المعتزلة الى آخره) اى قيل عليه ان ماذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضائه الحكمة واشتماله على المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على ماقال الزمخشرى فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى ﴿ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم﴾ اى ان تغفر لهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعنى ان عدم المغفرة وان كان

اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن ان تغفر لهم وترك ماهو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك (**قوله** وجوابه انه لا دلالة فى كلامه على انه الى آخره) يعنى ان كلام الزمخشرى لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب على ماهو مذهبهم من وجوب عقاب العاصى واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة اصلح فمعنى كلام الزمخشرى وهو قوله ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو الاصلح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك ان يكون المغفرة فى نفسه اصلح لان كونها اصلح موقوف على وقوعها والوقوع محال فى حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم المحال للمحال ولو سلم ان الاصلح على تقدير المغفرة ايضا عدم المغفرة فلا نسلم انه يلزم جواز ترك الاصلح لان تجويز ترك الاصلح الذى هو عدم المغفرة على تقدير المحال الذى هو ان يغفر الله لهم لا ينافى كون ذلك الترك محالا فى نفسه فان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك الاصلح الذى هو عدم المغفرة معلق به والمعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ماذكر فالكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشرى * قال الفاضل المحشى ولقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل ان فى كلام الزمخشرى دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعمتم بل مراده ان الزمخشرى جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضى الحكمة فعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما فى ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضاء الحكمة وفيه بحث لانا لا نسلم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر لجواز ان يكون له خصوصية بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح ترك واجب هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثانى على ان فى لزوم جواز الاول من كلامه ايضا ترددا على ماذكره المحشى (**قوله** وههنا بحث الى آخره) اى فى الجواب الذى ذكره الشارح بحث وهو انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا شك ان ترك مافيه الحكمة مع عدم الحكمة فى الترك بخل وسفه وجهل يستحيل على الله تعالى

فيجب على الله تعالى رعاية الحكمة ومذهب اصحابنا انه لاوجوب عليه تعالى اصلا فالجواب المذكور لايحسم مادة الشبهة (**قوله** اللهم الا ان يقال الى آخره) اى اللهم الا ان يقال فى دفع هذا البحث ان المراد بنفى الوجوب على الله تعالى نفى وجوب الخصوصيات على مايقوله المعتزلة من وجوب اللطف كبعثة الرسول وعقاب العاصى وثواب المطيع والعوض على الآلام والاصلح لانفى وجوب رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور (**قوله** قيل معناه اقتضاء الحكمة الى آخره) يعنى معنى وجوب الشىء على الله اقتضاؤه الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين ابطلهما الشارح بقوله اذليس معناه استحقاق تاركه الذم الى آخره (**قوله** وجوابه انهم الى آخره) حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذى هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله تعالى فبسبب لزوم المحال يكون ترك مايقتضيه الحكمة مستحيلا وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور مايقتضيه الحكمة لازما لذاته تعالى لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العلم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لاشتماله على المصالح واقتضائه الحكمة واما نحن معاشر اهل السنة فلانقول باستحالة ترك مايقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصا لجواز ان يكون فى تركها حكم ومصالح لانطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللطف وعقاب العاصى وثواب المطيع قبيح عقلا لايجوز على الله تعالى حكموا بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاخلال به نقض مستحيل على الله فلزمهم مالزم الفلاسفة من نفى الاختيار (**قوله** ويسندونه الى العناية الازلية) اى يسندون الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية وهى علمه تعالى بوجه النظام الاكمل فى الازل * قال ابن سينا العناية احاطة علمه الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام واكملها فعلمه الاول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود فى الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول للحق تعالى وتقدس (**قوله** ولهذا اضطر متأخروا الى آخره) اى ولاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متأخروا

المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعله البتة ولايتركه وان جاز ان يتركه فلايكون شىء من طرفى الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما فى العاديات فانا نعلم يقينا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب (**قوله** واجيب بان الوجوب الى آخره) اى اجيب عما قاله متأخروا المعتزلة بان الوجوب حينئذ مجرد تسمية اذ يكون حينئذ محصله ان الله تعالى لايتركه على سبيل جرى العادة وذلك ليس من الوجوب فى شىء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (**قوله** والعجب الى آخره) اى العجب من متأخرى المعتزلة انهم لايجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله تعالى من مجىء القيامة والحشر والصراط والميزان والكوثر والتعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على ان يفعله البتة فان معنى الوجوب على ماقالوا متحقق فى الافعال التى اخبر بها الشارع كما هو متحقق فى الامور التى اوجبوها على ذاته تعالى من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم مع انهم لايجعلون تلك الافعال واجبة عليه تعالى وتقدس (**قوله** لانه المالك على الاطلاق) وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم اصلا على فعل من افعاله بل هو المحمود فى كل افعاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا بل كل مافعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلى عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفى تقييد قوله ولا للعقاب بالاتفاق اشارة الى ماذكرنا من ان المعتزلة لايتفقون فى انه لامعنى للذم لانه المالك على الاطلاق (**قوله** انما قيدنا بالامكان) الظاهر من اطلاق الامكان ههنا وبماذكره فى بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهنى فى العمل بالظواهر اذ المراد بالامكان الامكان الذاتى المفسر بحكم العقل بعدم امتناعه لكن حينئذ لابد من الاستدلال عليه اذ لانسلم حكم العقل بذلك غايته التوقف مع ان القوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهنى وانه كاف فى العمل بالظواهر على ماعرفت فى بحث الرؤية وحينئذ يكون المراد بقوله فى الممتنعات العقلية الذهنية اى مايحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول مايقابل العادية فتذكر (**قوله** لتقدم العقل على النقل) لان العقل اصل النقل لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما وقادرا ففى ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع وفى ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا

(**قوله** يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة) كما فى قول الشاعر ﴿ شعر ﴾ قد استوى عمرو على العراق * من غير سيف ودم مهراق * اى استولى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد ووجوب التأويل على رأى من لم يقف على قوله تعالى الا الله ويوصله بقوله ﴿ والراسخون فى العلم ﴾ واما على رأى من يقف عليه فلا يجب التأويل بل يجب ان يفوض علمه الى الله تعالى وان يصدق بان كل ذلك من عند ربنا على ماروى عن احمد بن حنبل رحمه الله تعالى انه قال الاستواء معلوم وكيفيته مجهولة والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب ايضا النقل الوارد فى الممتنعات العقلية ليس بدليل فى حقنا لان علمه مفوض الى الله وماعلينا الا ان نصدقه بانه من عندالله تعالى (**قوله** ونحوه) وهو ماذكره صاحب الكشاف انه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع ههنا المعنى الحقيقى صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار مالكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير اصلا كقوله تعالى ﴿ وقالت اليهود يد الله مغلولة ﴾ اى هو بخيل ﴿ بل يداه مبسوطتان ﴾ اى هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط (**قوله** عرضهم على النار احراقهم بها) العرض فى اللغة * پيش آوردن * فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف (**قوله** وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة الى آخره) يعنى وجه الاستدلال بهذه الآية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها دليل على ان عرض النار قبل يوم القيمة ولاشبهة فى كونه بعد الموت لان الآية فى حق الموتى وما ذلك الاعذاب القبر اذلا نعنى به الا العذاب الذى هو بعد الموت وقبل قيام الساعة (**قوله** وجه الاستدلال ان الفاء الى آخره) يعنى ان الفاء تدل على ان ادخال النار عقيب الاغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيمة متراخ عنه زمانا طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيمة وهو المراد بعذاب القبر واما ماقال المنكرون من ان ازمنة الدنيا فى جنب ازمنة الآخرة اقل قليل فاقلتها استعمل الفاء فتأويل لاداعى اليه (**قوله** جوز بعضهم تعذيب غير الحى الى آخره) ذهب الصالحى من المعتزلة وابن جرير الطبرى من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحى وهو سفسطة ظاهرة لان الجماد

لاحس له فكيف يتصور تعذيبه * قال الفاضل المحشى قد روى رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا عليه السلام وان بعض الاحجار قد صار يابسا حتى ينقطع ماؤه عنه خوفا عن ان يكون وقود جهنم حين ماسمع قوله تعالى ﴿ وقودها الناس والحجارة ﴾ الآية والله تعالى قادر ان يخلق فى الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا لتلذذها وتألمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان ليس المراد بالحى ههنا مايعاد فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية بل مايدرك الالم واللذة فاذا خلق الله تعالى فيه ادراكا يكون سببا لادراك الالم واللذة يكون حيالاجمادا ولذا قال الشارح فى الجواب انه يجوز ان يخلق الله فى جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قدر مايدرك الالم واللذة (**قوله** واما تعذيب المأكول الى آخره) دفع لما قيل ان تعذيب من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه فى بطونها وحواصلها ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان الدودة فى الجوف او فى خلال البدن يتألم ويتلذذ مع عدم شعورنا بذلك (**قوله** قالوا ان عيد الوقت الاول الى آخره) اى قال النافون لاعادة المعدوم بعينه انه لو اعيد فان اعيد وقته الاول ايضا اى وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبدأ لامعادا لان المعاد هو الواقع فى الوقت الثانى من وقت الحدوث وهذا قد وجد فى وقت الحدوث فيكون مبدأ والا اى وان لم يعد الوقت الاول فلا يكون اعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشئ فانا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان (**قوله** واجيب او لا بان اعادة الى آخره) هذا جواب باختيار الشق الثانى يعنى انا نختار انه لا يعاد الوقت الاول قولك فلا يكون اعادة المعدوم بعينه * قلنا لا نسلم ذلك لان معنى اعادة المعدوم بعينه اعادة العين بالمشخصات المعتبرة فى وجوده الخارجى ولا نسلم ان الوقت من المشخصات المعتبرة فى الوجود الخارجى فان زيدا الموجود فى هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وماذكرت من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو امر وهمى والتغاير الذى يحكم به الضرورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا اى وان كان الوقت من المشخصات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات ضرورة ان تبدل المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص * لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل

مع باقى المشخصات علة لتشخص مغاير لماسبقه وهو ممنوع لم لايجوز ان يكون
كل وقت مع باقى المشخصات علة لتشخص كان حاصلا فى الوقت السابق
مع المشخصات الاخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز * لانا نقول
فحينئذ يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة الوقت الاول لان الشخص
الحاصل فى الوقت الثانى هو الحاصل فى الاول بلاتفاوت ﴿ **قوله** لايقال
يحتمل ان يراد الى آخره ﴾ يعنى انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات
لو جعل المستدل مطلق الوقت من جملة المشخصات لكن يحتمل ان يكون
مراده بقوله ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات
فحينئذ لايلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث
﴿ **قوله** لانا نقول هذا مع انه كلام على السند الى آخره ﴾ يعنى هذا الكلام مع كونه
كلاما على السند اعنى قوله والا يلزم تبدل الاشخاص الى آخره وعدم افادته المعلل
لبقاء المنع المجرد اعنى لانسلم ان الوقت من المشخصات الخارجية بحاله مدفوع بانه
لايجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة فى الوجود لان المعتبر
فى الوجود الخارجى مالا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك
فان الشئ موجود فى الزمان الثانى مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث
من جملة معدات الوجود الحادث فلايكون من جملة مشخصاته فلايضر عدمه
فى الاعادة كما لايضر عدمه فى حالة البقاء ﴿ **قوله** وثانيا بان المبدأ هو الموجود
الى آخره ﴾ اى اجيب ثانيا بان الى آخره وحاصله اختيار الشق الاول وهو
ان الوقت معاد ايضا ولا نسلم انه لو كان معادا لزم ان يكون مبدأ لا معادا لان المبدأ
هو الموجود فى الوقت المبدأ وهو الذى لم يسبقه حدوث آخر والمفروض ان الوقت
ههنا معاد ومسبوق بحدوث آخر فلايكون مبدأ بل معادا فان كون الشئ مبدأ
انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر غير متحقق
فى المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما قال فرضا
لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات فى وقت واحد
مع ان اوقات ابدائها متخالفة محال ولان اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم
تخلل العدم بين الشئ ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت
اللاحق ولا يمكن الجواب بانه فى الحقيقة تخلل العدم بين زمانى الوجود لانه
يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب الثانى انا لانسلم على تقدير
اعادة الوقت يلزم ان يكون مبدأ لان المفروض ان الوقت ايضا معاد

ولايخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بانه اما ان يعاد الوقت الاول
وهو محال او لايعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثانى ﴿ **قوله** وقالوا
ايضا لو اعيد المعدوم الى آخره ﴾ اى قال النافون ايضا ان اعادة المعدوم بعينه
محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه ضرورة ان الموجود سابقا
بعينه الموجود لاحقا بلاتفاوت وتخلل العدم بين الشئ ونفسه محال لانه
يستدعى طرفين متغايرين والا لزم تقدم الشئ بالوجود على نفسه فلابد
ان يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما
فلايكون المعاد هو المبدأ بعينه ﴿ **قوله** واجيب بمنع الاستحالة الى آخره ﴾ اى
لا نسلم ان التخلل ههنا محال لان معنى التخلل انه كان موجودا فى زمان ثم زال
عنه الوجود فى زمان آخر ثم اتصف بالوجود فى الزمان الثالث وهو فى الحقيقة
تخلل العدم وقطع الاتصال بين زمانى الوجود ولا استحالة فيه لوجود
الطرفين المتغايرين بالذات انما المحال تخلل العدم بين ذات الشئ ونفسه
بمعنى قطع الاتصال بين الشئ ونفسه بان يكون الشئ موجودا ولم يكن نفسه
موجودا ثم يوجد نفسه وههنا ليس كذلك فان الشئ وجد مع نفسه
فى الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم فى الزمان الآخر ثم اتصف
مع نفسه بالوجود فى الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشئ ونفسه
فى زمان من الازمنة وهل هذا الا كلبس شخص ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه
ولايخفى ان هذا الجواب مبنى على ان الوقت ليس من المشخصات المعتبرة
فى الوجود والا فلابد من اعادته فلايوجد الزمانان ﴿ **قوله** وقد يجاب بتجويز
التميز بين الوقتين الى آخره ﴾ اى وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين
الشخص المعدوم ونفسه لان التخلل المحال وهو ان يكون بين الشئ الواحد
من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز ان يكون الشخص المعدوم متميزا
عن نفسه فى الوقتين اى وقت الابداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة
فى تشخصه مع بقاء مشخصاته فى كلا الحالين فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء
المشخصات والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجه فان الشخص المأخوذ
مع الامور العارضة له فى وقت الابداء غير المأخوذ مع الامور العارضة له
فى وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق وان كان فى كليهما
منع استحالة التخلل ان حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص
ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال * وحاصل الجواب السابق

ان التخلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات وايضا هذا الجواب غير مبنى على عدم كون الوقت من المشخصات بخلاف السابق وذلك ظاهر (**قوله** وايضا لو تم ذلك الى آخره) جواب بالنقض الاجمالى يعنى لو تم ماذكرتم من ان اعادة المعدوم يستلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه لامتنع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والاتخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه لانه موجود فى طرفيه مع ان بقاء الاشخاص متحقق (**قوله** وفيه بحث الى آخره) اى فيماذكر من الجواب الثانى والثالث بحث اما فى الثانى فلان الاختلاف بين الشخص المبدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لايدفع لزوم تخلل العدم بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين الشخص المأخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المقصود ان اعادة الشخص المعدوم بعينه لايستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير المشخصة وذلك ظاهر واما فى الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور بقطع الاتصال بين الشيئين والوقوع فى خلالهما فلايتصور تخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه فى الشخص الباقى لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشئ ونفسه ضرورة انعدامه نعم انه حصل به التخلل بين طرفى الزمان وهو لايضر فى بقاء ذلك الشخص فقوله اذ الاختلاف الى آخره رد على قوله وقد يجاب الى آخره وقوله ثم لايخفى الى آخره رد على قوله وايضا لو تم ذلك الى آخره (**قوله** ذهب بعضهم الى اعادة الى آخره) يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ماسوى الله تعالى وهو مخالف لظاهر قوله تعالى ﴿ ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الارض الا من شاء الله ﴾ (**قوله** واجيب بان الهلاك الى آخره) وكذا مثله يسمى فناء عرفا ولايتم الاستدلال بقوله تعالى ﴿ كل من عليها فان ﴾ على الاعدام ايضا (**قوله** فالتفريق اهلاك للكل) اى للاجسام والاجزاء لخروجهما عن صفاتهما المطلوبة منهما وقال حجة الاسلام فى الاحياء الممكن فى حد ذاته هالك دائما لا انه يهلك ويدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال فى مشكاة الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فراوا بعين البصيرة انه ليس فى الوجود الا الله وان كل شئ هالك دائما لا انه يصير هالكا فى وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا (**قوله**

(لعل)

لعل الله تعالى يحفظه الى آخره) قيل على انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التى هى الانسان فى الحقيقة يقبضها الملك باذن الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولايختلط بالتراب ولايحصل منها الثمار والنبات والحبوب اقول فيه انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى ﴿ قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة ﴾ فانه صريح فى ان المحشور هى الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب ويؤيده ماقال المفسرون فى آية نزلت فى ابى بن خلف خاصم النبى عليه السلام واتاه بعظم قد رمّ وبلى ففتته بيده فقال يا محمد اترى الله تعالى يحيى هذا بعدما رمّ فقال عليه السلام ﴿ نعم يبعثك ويدخلك النار ﴾ وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأكول ولادليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود لجواز ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التى ينشرها الملك على الجرم المنوى كماورد فى الحديث الصحيح (**قوله** والفساد فى الوقوع لا فى الجواز) يعنى لا اعتبار للاحتمال العقلى لان الخصم فى مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيده الاحتمال العقلى (**قوله** لان العذاب للروح المتعلق به) لانه المدرك اللذة والالم سواء كان ذلك جسما لطيفا ساريا فيه على ماهو مذهب اكثر المتكلمين اوجوهرا مجردا على ماهو مذهب المحققين اوغير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب (**قوله** حاصل الجواب) ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر لايكون مخلوقا من اجزاء البدن الاول وهو غير لازم واما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها مع مغايرته له فى الهيئة والتركيب فليس بتناسخ فان الشخص يتبدل من اول عمره الى آخره هيئة وتركيبا ولاتناسخ (**قوله** وانت خبير بان دعوى الى آخره) يعنى ان مايدّعيه المعترض من اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموعة لابد له من دليل لم لايجوز ان يكون اجزاء الجلد الثانى غير اجزاء الجلد الاول * نقل عنه ولعل المدعى يبنى دعواه على ان مغايرة اجزاء الثانى للاول يستلزم التعذيب بلامعصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه * قال الفاضل المحشى واما نفى تعلق الالم بالجلد فغير معقول اذ القوة اللامسة تكون فى الجلد فهو محل الالم قطعا وفيه انه ان اراد بكونه محل الالم انه يتألم فهو ظاهر الفساد اذ لا الم فى الجلد الذى لاحيوة فيه وان اراد انه آلة وواسطة لتألم الروح فهو مسلم لكنه لايقدح فى كونه مركبا من الاجزاء الزائدة لعدم كونه

معذبا * قال الفاضل الحلبى يرد عليه ان منع اتحاد اجزاء الجلدين ميل الى التناسخ ورجوع عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء فى كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه ان التناسخ هو ان يكون البدن الثانى مغايرا للاول بحسب الاجزاء الاصلية لا ان يكون جلده مغايرا لجلده (**قوله** والاصح انه غيره فانه فى الجنة الى آخره) سواء كان نهرا على ما فى رواية او حوضا على ما فى رواية اخرى * قال فى البيضاوى روى انه عليه السلام قال ﴿ الكوثر نهر فى الجنة وعدنيه ربى فيه خير كثير ماؤه احلى من العسل وابيض من اللبن والين من الزبد وابرد من الثلج ﴾ وقيل هو حوض فيها (**قوله** والحوض فى الموقف) على ما روى من اصحابه قالوا يا رسول الله اين نطلبك قال ﴿ على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض ﴾ فانه يدل على ان الحوض فى المحشر * قال الامام الزاهدى فى تفسيره روى فى الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتى به حيث يأتى النبى عليه الصلوة والسلام فاذا كان فى الموقف يأتى به فى الموقف واذا دخل فى الجنة يأتى به فى الجنة فعلى هذا كونه فى الجنة لا ينافى كونه فى الموقف ايضا (**قوله** ويجوز ان يكون له طعم الى آخره) اشارة الى دفع توهم وهو ان هذا الحديث يدل على ان لا يشرب ماء الحوض غير مرة اخرى لان الشرب انما يكون لدفع الظمأ وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثانى غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعم لا لدفع الظمأ (**قوله** ويجوز ان لا يشرب به الا من قدر له الى آخره) دفع توهم وهو ان يقال ان المبتلى بالجحيم من المؤمنين لو شرب به يجب ان لا يظمأ مع ان الظمأ لازم للاحراق بالنار وفى قوله الا من قدر له السلامة اشارة الى ان الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار (**قوله** اولا يعذب بالظمأ الى آخره) اى من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك فان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتدّ من الاسلام عياذا بالله ولا نسلم ان الظمأ لازم للتعذيب بالنار (**قوله** فوجهه ان الطلب الى آخره) نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب اوّلا فى الحوض ثم فى الميزان ثم فى الصراط وبان يطلب فى الصراط ثم فى الميزان ثم فى الحوض وذكره عليه السلام هذا الطريق الثانى اشارة الى ان الصراط اقوى المظان فان الاحتياج اليه اكثر فالطلب فيه اولى واجدر انتهى كلامه وبهذا اندفع ما قال

الفاضل المحشى ان الاستيناف من كل طرف وان جاز عقلا لكن التركيب يأبى عنه اذ لا يحسن ان يقال فان لم تجدوا فى الموقف المتأخر تأخرا زمانيا فاطلبوا فى الموقف المتقدم تقدما زمانيا بل المناسب ان يقال ان لم تجدوا فى الموقف المتقدم فاطلبوا فى الموقف المتأخر ووجه الدفع انه يحسن الامر بالطلب فى المتاخر للاشارة الى ان الطلب فيه اقدم واجدر (**قوله** والقول بان تلك الجنة الى آخره) يعنى ما قيل انه كان بستانا فى ارض فلسطين كورة فى الشام او قرية بالعراق او كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم عليه السلام (**قوله** يرد عليه انه الى آخره) وايضا يجوز ان يكون الهبوط عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ما قال ذلك القائل انه انتقل من ذلك البستان الى ارض الهند كما فى قوله تعالى ﴿ اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم ﴾ (**قوله** اى نخلقها لاجلهم الى آخره) توجيه للمعارضة يعنى ان اللام فى للذين للاجل والجعل تامة بمعنى الخلق فالمعنى نخلقها الله فى المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوّا فى الارض ولا فسادا فلم تكن موجودة الآن (**قوله** فان قلت يحتمل ان نجعل الى آخره) يعنى ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجعل تامة واللام للاجل لكن يحتمل ان يكون الجعل متعديا الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانياله فيصير معنى الآية نجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم فى الزمان المستقبل فغير الحاصل اى ما يدل الآية على عدم حصوله الآن جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لا ان نفس الجنة غير كائنة لهم الآن فلا معارضة وفى بعض النسخ يدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم والمقصود واحد (**قوله** قلت يمكن ان يقال) يعنى ان المنع فى غاية القوة لكن يمكن ان يقال فى دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد تمكين زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها اولم يحصل فمعنى نجعلها للذين نمكنهم فى الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفى ركاكته لان التمكين من التمكن فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على ما يدل عليه قوله تعالى ﴿ اعدّت للمتقين ﴾ فلا يمكن ان يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون جعلها كائنة لهم فى الاستقبال (**قوله** واما الحمل على التمكن بالفعل فعدول عن الظاهر) يعنى حمل الجعل فى الآية على التمكن بالفعل والتمكين من التمكن فيها وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجىء فعدول عن الظاهر المتبادر من قولهم جعلت

الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها الا جعل زيد متمكنا فيها بالفعل (**قوله** يرد على هذا الاستدلال الى آخره) اى يرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام بين الفريقين القائلين بوجودهما الآن والمنكرين له اذ المراد بالشيء الموجود مطلقا سواء كان الآن او فى المستقبل ومعنى الآية كل مايوجد فى وقت من الاوقات يصير هالكا بعد وجوده فيصح ان يقال لو وجدتا لوجب هلاك اكل الجنة تحقيقا لعموم قوله تعالى ﴿كل شيء هالك الا وجهه﴾ لكن هلاكه باطل لقوله تعالى ﴿اكلها دائما﴾ فوجودها فى الاستقبال باطل (**قوله** لا الموجود وقت النزول) اى ليس المراد بالشيء الموجود وقت نزول الآية وقبل الحشر اعنى الدنيا حتى يكون مايوجد فى الآخرة خارجا عن عموم الآية * قال الفاضل المحشى لعل المراد بالشيء فى الآية الموجود فى الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود فى الآخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف فى عدم كونه مشترك الالزام انتهى وفيه انه ان اراد ان معنى الشيء الموجود فى الدنيا فهو ظاهر البطلان وان اراد ان المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوما عليه بالهلاك وهو انما يكون فى الدنيا لانها دار الفناء كما هو ظاهر كلامه فنقول انه تخصيص بالقرينة الخارجية ايضا فنحن ايضا نخصصه بغير الجنة والنار بقرينة قوله ﴿اعدت للمتقين * واعدت للكافرين * واكلها دائم﴾ فلا يتم الاستدلال (**قوله** ومثل قوله تعالى خالق كل شيء الى آخره) فان معناه كل مايوجد فى وقت من الاوقات فهو خالق له وعالم به لا انه خالق الاشياء الموجودة وقت نزول الآية وعالم بها (**قوله** يعنى ان المراد هو الدوام التجددى الى آخره) يعنى حاصل جواب الشارح ان المراد بالدوام الدوام العرفى وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافى طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة وانما حمل الشارح الدوام على الدوام العرفى لا الحقيقى على ما بينه المحشى لانه الدوام المجمع عليه فى بقاء الجنة والنار واما الدوام الحقيقى فاثبته بعضهم ونفاه آخرون قال فى شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما اى الجنة والنار ولا انهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما فى دوام المأكول فانه على التجدد والانقطاع قطعا (**قوله** ولك ان تقول الى آخره) اى لك ان تقول فى الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقى وهو عدم طريان العدم مطلقا والمراد بدوام اكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك فى قوله تعالى ﴿كل شيء هالك﴾ هلاك الاشخاص ويجوز ان لا ينقطع النوع اصلا مع هلاك

الاشخاص بان يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعد وجود مثله وهذا الجواب مبنى على ماذهب اليه الاكثرون من ان الجنة والنار لا يطرأ عليهما العدم ولو لحظة واما على ماقيل من جريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه يستلزم انقطاع النوع جزما فلذا تركه الشارح (**قوله** اى المقصود منه) واللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى (**قوله** ان اريد به مطلق الكفر الى آخره) حاصله ان الانحصار فى التسعة غير صحيح لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا اى وان لم يرد به مطلقه بل اعتقاد الشريك فى وجوب الوجود او فى المعبودية فيبقى انواع الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة واثبات الحيز والجهة والجسمية خارجة عن الكبائر فلا ينحصر فى التسعة ايضا * ويمكن الجواب بان الكفر انما هو العمل بالسحر على ماذكره الشارح فى شرح الكشاف من انه لا يروى خلاف فى كون العمل به كفرا ويجوز ان يكون المراد بالسحر ههنا تعلمه وتعليمه على ماقطع به الجمهور حيث قالوا الصحيح انهما حرامان يؤيد ماذكرنا انه وقع فى رواية ابى طالب المكى ان الكبيرة سبعة عشر وبينها الى ان قال اربعة فى اللسان هى شهادة الزور وقذف المحصنة واليمين الغموس والسحر حيث جعل السحر من الكبائر التى فى اللسان وما فى اللسان الا تعلمها وتعليمها (**قوله** هذا مخالف لظاهر قوله تعالى الى آخره) فانه يدل على ان الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر اذ لو كانا امرين اضافيين لم يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هى دون الكل وليس ذلك فى وسع البشر كذا فى شرح المقاصد (**قوله** والتوجيه ماسيجيء الى آخره) اى توجيه الآية ماسيجيء فى الشرح من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر وجمعه باعتبار الانواع المندرجة تحته او بحسب افراده القائمة بافراد المخاطبين على ماقيل من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضى انقسام الآحاد الى الآحاد ويؤيده ماوقع فى قراءة اخرى ان تجتنبوا كبيرة ماتنهون عنه بصيغة المفرد فقول المحشى جزئيات الكفر يحتمل ان يكون المراد به انواعه الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل ان يكون المراد به الافراد الحاصلة بحسب تعلقاته بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثانى ولا يخفى ان كلا التوجيهين فى غاية البعد والبلاغة تقتضى ان يقال ان تجتنبوا الكفر لو جازته وموافقته لعرف اللسان على ان الآية لا تنافى كونهما اسمين اضافيين فان اكبر الكبائر الشرك

واصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط فمن عن له امران منهما ودعت نفسه اليهما بحيث لا يتمالك فكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا متفاوت بحسب الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات المقربين (**قوله** على وجه يفهم منه عده حلالا) يعنى انه ليس المراد بالاستحلال عده حلالا لانه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما جعله الشارع علامة التكذيب (**قوله** لا يقال لا اجماع مع مخالفة الحسن الى آخره) فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين المنزلتين (**قوله** لانا نقول الى آخره) يعنى ان الحسن رحمه الله انما اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايمان لا بين مطلق الكفر والايمان فان النفاق كفر مضمر داخل فى مطلق الكفر فيكون نفى المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا عليه (**قوله** وقيل ان المراد) اى قيل فى جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع المقدم على الحسن ومخالفته لا يضر فى اجماع المقدم عليه (**قوله** وهو غلط) اى ماقاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به اجماع المقدم على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع انه خالفه على مازعم هذا المجيب (**قوله** لان المراد بالايمان) يعنى ان المراد به الايمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار القيد مبالغة فى النهى واشعارا الى انه لا ينبغى ان يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان الحديث واردا على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمانه الذاتى كانه التحقق بالعدم (**قوله** وجه الاستدلال ان كلمة من الى آخره) يعنى ان كلمة من فى الآية عامة شاملة لكل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعامل بما انزل الله تعالى (**قوله** والجواب ان الى آخره) يعنى ان الآية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولا نزاع فى كفر من لم يصدق بما انزل الله تعالى (**قوله** وايضا الى آخره) جواب آخر يعنى ان الظاهر وان كان نفى العموم لان كلمة ما من الفاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر والمراد عموم النفى بحمل ما على الجنس ولا شك ان من لم يحكم بشىء مما انزل الله غير مصدق فلا نزاع فى كفره وفى المواقف ان المراد بما انزل الله تعالى التورية بقرينة سابق الآية (**قوله** وجه الاستدلال ان ضمير الفصل الى آخره) يعنى ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه

(فيكون)

فيكون الفاسق مقصورا على الكافر فيكون كل فاسق كافرا (**قوله** والجواب ان هذا الحصر ادعائى الى آخره) يعنى ان المراد هم الكاملون فى الفسق الا انه ترك اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصورا عليهم ادعاء مبالغة فى كونهم فاسقين والا اى وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقيا لزم ان يكون الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان وقبل الايمان اجماعا بين الفريقين (**قوله** الجواب انه محمول) يعنى انه مصروف عن الظاهر بحمل الترك على سبيل الاستحلال وعده حلالا ولا نزاع فى كفر مستحله او بحمل الكفر على المعنى اللغوى وهو الستر اى من ترك الصلوة فهو ساتر لنعمة الله تعالى غير شاكر له ويقال يحتمل ان يكون المعنى من ترك الصلوة متعمدا فهو مشارك للكفار فى عدم حرمة دمه وماله * وقال الامام حجة الاسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر اى قارب الكفر كما يقال من قارب دخول البلد دخله (**قوله** وجه الاستدلال الى آخره) يعنى ان تعريف المسند اليه سواء كان للجنس او الاستغراق يفيد حصره على المسند كما فى قوله عليه السلام ﴿الائمة من قريش﴾ والكرم فى العرب فيفيد حصر العذاب على المسند اعنى الكون على المكذب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب على الكافر اذ كون العاصى معذبا من ضروريات الدين (**قوله** والجواب انه ادعائى) يعنى ان المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا انه ترك اظهار القيد وجعل المطلق منحصرا ادعاء بجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة فى ذلك (**قوله** وقس عليه نظائره) يعنى ان المراد فى قوله ﴿ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين﴾ الخزى الكامل الموعود للكفار والحصر ادعائى مبالغة وكذا فى قوله تعالى ﴿لا يصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى﴾ (**قوله** انما عبر عن الكفر الى آخره) اى انما عبر المصنف عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح من ملاحظة الآية الدالة على ثبوته وانما عبر فى الآية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفرة على ماذكره فى شرح المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك فى الالوهية فهو المشرك وان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابى وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهرى وان كان لا يثبت البارى فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبى عليه السلام ويبطن عقائد هى كفر

بالاتفاق فهو الزنديق (**قوله** فلا يرد ماقيل الى آخره) اى اذا كان ضمير بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ماقيل ان قوله ان قضية الحكمة تقتضى الى آخره قول بايجاب حكم الله تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة وان قوله لايحتمل الاباحة قول بالقبح العقلى مع ان مذهب اهل السنة ان الحسن والقبح شرعيان ويجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن وانما قلنا انه لا يرد لان القائلين بالامتناع العقلى هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم ان هذا الخلاف بين اهل السنة والجماعة والغفلة عن ان المسلمين الذى هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة ايضا لانهم ايضا من اهل القبلة (**قوله** على انه يجوز ان يكون الى آخره) علاوة عن قوله فلا يرد اى على ان قوله وقوله لايحتمل الاباحة قول بالقبح العقلى غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لمنافاتها لمقتضى الحكمة لا للقبح العقلى الذى هو استحقاق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلى (**قوله** نعم يرد ان يمنع الى آخره) نعم يرد على الدلائل الثلثة للمعتزلة منوعا اما على الاول فلانا لانسلم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين المسئ والمحسن لجواز ان يكون فى عدم التفرقة بينهما حكمة اخرى خفية لانطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذى ذكرتم من تعذيب المسئ مثل اثابة المحسن دون المسئ وكوقوعه فى النار قبل وقوع المؤمن العاصى وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة فى الغاية وكمنعه عن رؤية الله تعالى فى الجنة وانحطاط درجته انحطاطا تاما وايضا لم لايكفى التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه واما على الثانى فلانا لانسلم ان الكفر لكونه نهاية فى الجناية لايحتمل العفو فان نهاية الكرم تقتضى العفو عن نهاية الجناية والجواب بان قضية الحكمة تقتضى التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل الاول وقد سبق تزييفه واما على الثالث فلانا لانسلم ان اعتقاد الابد يوجب الجزاء ولابد لاثباته من دليل وعلى تقدير تسليم ايجاب الجزاء لانسلم ايجابه جزاء الابد فقوله يوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل فى الحقيقة منعان (**قوله** قد يظن ان الضمير الى آخره) اى قد يظن ان الضمير المنصوب فى يخصصونها راجع الى الآيات والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصصون الآيات والاحاديث بالصغائر او الكبائر المقرونة بالتوبة

فيعترض عليه بان هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل مما لايكاد يصح فى قوله تعالى ﴿ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء﴾ اما انه لايصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة يعم الشرك ايضا فيلزم تساوى مانفى عنه المغفرة وما اثبت له بل المغفرة بالتوبة يعم كل عاص والتعليق بالمشية ينافيه فانه يفيد ان المغفور بعض العصاة وايضا لايصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا يظهر لتعليقها بالمشية فائدة واما انه لايصح التخصيص بالصغائر فلان مغفرة الصغائر عامة للجميع فلا معنى للتعليق بالمشية المفيدة للبعضية (**قوله** والصحيح ان الضمير للمغفرة الى آخره) اى ماظن ان الضمير للآيات والاحاديث غلط والصحيح ان الضمير المنصوب فى يخصصونها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصصون مغفرة الله للعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة يعنى ان مغفرة الله انما تحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بها ولا يخصصون الآية المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد انه لايصح بل هى على عمومها والمعنى يغفر مادون الشرك من الصغائر والكبائر لمن يشاء وهو التائب ومرتكب الصغائر دون من لايشاء وهو مرتكب الكبائر الغير التائب فلا اشكال ثم ماقيل انه لافائدة فى ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لابد من تخصيص الآيات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور كلام لاطائل تحته لانه لاحاجة لهم الى تخصيص جميع الآيات والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليق بالمشية يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى ﴿ان ربك لذو مغفرة للناس * وانه لغفور رحيم * وانه كان غفورا رحيما * وغافر الذنب﴾ ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من يتعلق به المشية هو اصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما فى قوله تعالى ﴿يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء﴾ اى يعذب الكفار واصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة ويغفر لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين فالحاصل انهم يخصصون المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصصون الآيات بها او لا تأمل فانه من مزالق الاقدام (**قوله** ولهم ان يقولوا الى آخره) جواب للاعتراض المذكور اى على تقدير ان يكون الضمير للآيات والاحاديث * للمعتزلة ان يقولوا ان كلمة ما فى قوله تعالى

﴿ويغفر مادون ذلك لمن يشاء﴾ مخصوصة بالصغائر جمعا بين ادلة الوعيد
وهذه الآية ولا نسلم ماذكرتم من عموم مغفرة الصغائر اذ لايجب على الله
مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء ويعذبها ان شاء فيصح التعليق
بالمشية هذا لكن ماذكره مخالف لماذكره السيد الشريف فى شرح المواقف
من انه لا استحقاق للعذاب بالصغائر عندهم اصلا ولماذكره المحقق الدوانى فى شرحه
للعقائد العضدية واما الصغائر فيعفوعنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولهذا نفوا
الشفاعة لدفع العذاب * فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدوانى
واما الصغائر فيعفوعنها عندهم صغائر المجتنب عن الكبائر فلاينافى قول المحشى
قلت لايصح تفريع نفى الشفاعة لدفع العذاب عليه ﴿**قوله** انما استطرد ذكره
ههنا الى آخره﴾ اى انما استطرد الشارح ذكر نفى الوجوب فى جواب
استدلال المعتزلة على نفى وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا رد التمسك
المعتزلة بهذه الآيات الواردة فى وعيد العصاة فى وجوب عقاب العاصى
والا فلادليل له ههنا لان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها
لاوجوبها ﴿**قوله** والجواب ههنا الى آخره﴾ اى جواب المعتزلة عن استدلالهم
بتلك الآيات فى مقام نفى وقوع مغفرة العصاة ﴿**قوله** وقد كثرت النصوص
الى آخره﴾ وحاصل الجواب ان النصوص كثيرة فى العفو مثل قوله تعالى
﴿وهوالذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات﴾ وقوله تعالى
﴿او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير﴾ ولامعنى للعفو بالنسبة الى الصغائر
والكبائر المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولااستحقاق فيهما
عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض ادلة المغفرة
والوعيد وتاريخ النزول مجهولة فحكمنا بانها مقرونة فيصير البعض مخصصا
للبعض فخصص المذنب المغفور من بين عمومات الوعيد جمعا بين الادلة
﴿**قوله** وفيه جواب آخر الى آخره﴾ يحتمل ان يكون معناه ان فى قوله وزعم
بعضهم جواب آخر للمعتزلة * وحاصل الجواب ان ورود عمومات الوعيد
لايستلزم الوقوع البتة لجواز التخلف فان الخلف فى الوعيد كرم ويحتمل
ان يكون معناه ان فى هذا المقام جوابا آخر ويكون اشارة الى ماذكره الشارح
فى شرح المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية
فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة
كذلك مع انهم داخلون فى عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على مامر

﴿**قوله** بل كذب منتف بالاجماع﴾ لانه اخبر عما يكون احوالهم فى المستقبل
فلو لم يقع لزم الكذب فى كلامه تعالى وهو باطل بالاجماع ﴿**قوله** اقول لعل
مرادهم الى آخره﴾ اى لعل مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف فى الوعيد
كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بحاله ومقتضى كرمه ان يبنى اخباره
على المشية فجميع العمومات الواردة فى الوعيد معلقة بالمشية وان لم يصرح بها
زجرا للعاصين ومنعالهم فلايلزم الكذب والتبديل بخلاف وعد الكريم
فانه يجب ان يكون قطعيا لان جواز التخلف فيه لوم لايليق بشانه فلا يجوز
تعليقه بالمشية ﴿**قوله** ويجوز العقاب على الصغيرة الى آخره﴾ اى من غير قطع
بالوقوع وعدمه اشارة الى ان المراد بالجواز فى عبارة المصنف هو الجواز
الوقوعى بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع فانه المتنازع
فيه بيننا وبين المعتزلة لا الجواز العقلى فانهم متفقون فى ذلك على ماصرح به
الشارح بقوله لابمعنى انه يمتنع عقلا ﴿**قوله** لعدم قيام الدليل﴾ يعنى انا حكمنا
بالجواز الوقوعى ولم نجزم بالقطع بالوقوع او عدمه لان المسئلة شرعية لايستقل
العقل باثباتها وما وجدنا دليلا شرعيا يدل على تعيين احد الجانبين من الوقوع
او اللاوقوع فحكمنا بسبب انه فاعل مختار يفعل مايشاء ويحكم مايريد
انه يجوز ان يغفر ويجوز ان يؤاخذ فلا يرد مايتوهم ان غاية عدم وجدان
الدليل التوقف لا الجزم بالجواز اذ لابد له ايضا من دليل لان دليل الاختيار
كاف للجواز وانما التوقف فى دليل يعين احد الجانبين من الوقوع واللاوقوع
﴿**قوله** وماذكره الشارح من الادلة الى آخره﴾ يريد ان المدعى مركب
من جزئين احدهما انه لاقطع بالوقوع والثانى انه لاقطع بعدم الوقوع والادلة
التى اوردها الشارح انما يثبت الجزء الاول من الدعوى دون الثانى مع
ان الخصم اعنى المعتزلة لاينكر الجزء الاول اذ هو ايضا قائل بانه لاقطع بوقوع
العقاب وانما تخالفنا فى الجزء الثانى حيث يدعى القطع بعدم وقوع العقاب
ونحن نتردد فيه ايضا فقد ترك الشارح مايعنيه واشتغل بما لايعنيه هذا لكن
اثبات ان ادلة الشارح انما يثبت الجزء الاول فيه دقة ولذا امر المحشى
بالتأمل فاستمع لمايتلى عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول اعنى قوله
تعالى ﴿ويغفر مادون ذلك لمن يشاء﴾ انما يدل على ان لاقطع بوقوع
العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكره الله تعالى فى جنب الكفر فى قوله
تعالى ﴿ان الله لا يغفر ان يشرك به﴾ لكن لايدل على ان لاقطع بعدم

الوقوع اذللخصم ان يقول يجوز ان يكون من شاء الله تعالى فى حقهم المغفرة اصحاب الصغائر المجتنبون وكذا الآية الثانية انما تدل على ان احصاء الصغائر والكبائر متحقق والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة ولاشك ان المجازاة غير واقعة على كل مايحصى فلايكون وقوع العقاب قطعيا على الصغائر فثبت الجزء الاول من المدعى وانما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل مايحصى اذلو كان كذلك لزم ان يكون الصغائر والكبائر بعد التوبة ايضا موجبا للعقاب وهو باطل بالاجماع ولبطل تكفير الحسنات السيئات مع انه ثابت بقوله تعالى ﴿ان الحسنات يذهبن السيئات﴾ وايضا يلزم حينئذ ان يكون المجازاة على الصغائر قطعيا فتثبت الآية خلاف المدعى فعلم ان المجازاة على مايحصى انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعدمقابلة الحسنات بالسيئات فحينئذ للخصم ان يقول ان مجتنب الكبائر لايبقى له استحقاق الصغائر لتكفيرها الاجتناب فلا يثبت الجزء الثانى من المدعى هذا ماوجدته فى تحقيق كلام المحشى وللفضلاء هنا كلام لايفيد شيئا سوى الملال اذكله ابحاث منشأها سوء الظن وعدم الاعتقاد بماقال

(**قوله** حاصله ان التكفير الى آخره) اى حاصل الجواب ان تكفير السيئات فى الآية عندالاجتناب مقيد بالمشية والمراد بقوله ﴿ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾ ان نشأ فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب وانما كان مقيدا بالمشية لان المراد بالكبائر انواع الكفر اواشخاصها المتعلقة بافراد المخاطبين لانه الكامل فينصرف عندالاطلاق اليه فيكون ماعدا الكفر من الصغائر والكبائر داخلا فى السيئات فلولم يقيد بالمشية لصار مقتضى الآية ان تكفير ماعدا الكفر من الصغائر والكبائر متعينة اذ يصير معنى الآية ان تجتنبوا الكفر نكفر عنكم سيئاتكم التى هى ماعدا الكفر من الصغائر والكبائر وهو مخالف للاجماع المنعقد على ان تكفير ماعدا الكفر غير متعينة بل هى اما مقيدة بالمشية كما هو رأى اهل السنة اوبالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين من اهل السنة والاعتزال والا فالمرجئة يدعون القطع بتكفير ماعدا الكفر

(**قوله** ولولم يحمل الكبيرة الى آخره) دفع وهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيدا بالمشية فلاحاجة الى ان يتكلف ويحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر ان نشأ فلايكون وقوع مغفرتها قطعيا * وحاصل الدفع انه لولم يحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذوران احدهما بقاء تقييد التكفير بالمشية بلادليل والثانى بقاء

تعليق تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلافائدة لانه حينئذ يكون المفهوم من الآية جواز ان مغفرة الصغائر انما هو على تقدير الاجتناب عن الكبائر وليس كذلك لانه يجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب ايضا لعموم قوله تعالى ﴿ويغفر مادون ذلك لمن يشاء﴾ هذا هو التحقيق الحق الذى وجده الخاطر الكليل والذهن العليل وللافاضل ههنا كلام يتعجب عنه ذووا الافهام مبناه ان قوله ولولم يحمل الى آخره اثبات بحمل الكبائر على الكفر وهو باطل لان قوله لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه مما لايكاد يصح على هذا التوجيه على ان المجيب مانع يكفيه الاحتمال العقلى ولاحاجة الى الاثبات وسند منعه ماذكرنا من ان المطلق ينصرف الى الكامل وبعضهم ادعى اثباته بان هذه الآية محتملة وآية الغفران المعارضة لها اعنى قوله تعالى ﴿ويغفر مادون ذلك لمن يشاء﴾ محكمة فيجب تخصيص المحتملة ففيه ان تعارضهما ممنوع لان معنى الآية المحكمة انه يغفر مادون الكفر من الصغائر والكبائر لمن يشاء ويجوز ان يكون من شاء الله المغفرة فى حقهم اصحاب الصغائر واصحاب الكبائر والمقرونة بالتوبة ووجوب الوقوع لاينافى المشية غاية مافى الباب ان يكون الآية المحتملة مبينا للآية المحكمة

(**قوله** اى المقبولة) لان الشفاعة الغير المقبولة لانزاع فى وقوعه

(**قوله** لايقال ان مرتكب المكروه) يعنى ان مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص فى التلويح فى تعريف الفقه وفى بحث الاحكام فاستحقاق اهل الكبائر لحرمان الشفاعة بالطريق الاولى لكونه فوق مرتكب المكروه

(**قوله** لانسلم الملازمة) اى لانسلم انه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة لان جزاء الادنى وهو مرتكب المكروه لايكون جزاء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة فان له جزاء آخر عظيما مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة فى قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبنى للفاعل اعنى كونه شفيعا فالمعنى ان مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شفيعا لآخر فيجوز ان يكون مشفوعا ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا لرفع الدرجة او فى بعض مواقف المحشر مثل السؤال والحساب فيجوز ان يكون لرفع العذاب او فى بعض آخر مثل الصراط على ان استحقاق الحرمان لايستلزم الوقوع كما ان استحقاق العذاب لاينافى العفو هذا لكن قوله عليه السلام ﴿من ترك سنتى لم ينل شفاعتى﴾ يدل على وقوع حرمان الشفاعة فى حق تاركه الا ان يقال انه

وعيد يجوز الخلف فيه (**قوله** اى لذنوبهم) بقرينة ذكر الذنب سابقا (**قوله** وهى تعم الكبائر) اى الذنوب تعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع لماقيل ان هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر واما اذا خص بالصغائر بقرينة قوله تعالى ﴿ واستغفر لذنبك ﴾ فان ذنبه عليه السلام صغيرة قطعا فلا يكون برهانا وان كان الزاما للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار * وحاصل الدفع ان الذنب فى اصل الوضع شامل لهما وكون ذنبه عليه السلام خاصا لايفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظاهر (**قوله** وعلى انها ليست لرفع الدرجة الى آخره) اى تدل الآية بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة التى نفى عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة التى لرفع الدرجة لايقتضى تقبيح الحال وتحقيق اليأس مع ان الآية سيقت لنفى الشفاعة التى يقتضى عدمها تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم (**قوله** لكن تدل على انها الى آخره) يعنى ان هذه الآية بمقتضى الاسلوب انما تدل على ثبوت اصل الشفاعة لكن لاتدل على انها فى حق اهل الكبائر قيل بل تدل لان جهة نفى النفع هى الكفر فاذا انتفى ثبت النفع بها مطلقا ولانها المحل للخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت اصل المدعى * اقول فيه بحث اما فى الاول فلان حصر جهة نفى النفع فى الكفر غير معلوم من الآية وترتبه عليه لايدل على الحصر فيجوز ان يكون فى اهل الكبائر امر آخر واما فى الثانى فلان المراد انه لايدل عليه دلالة تحقيقية لانه لايدل عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب الخصم (**قوله** ظاهر الآية ينفى اصل الشفاعة) يعنى ان هذه الآية ليست للمعتزلة من كل وجه بل عليهم من وجه لان ظاهرها ينفى الشفاعة مطلقا مع انهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فان صرفوها عن الظاهر وحملوها على نفى الشفاعة لرفع العذاب فنقول انها لاتبقى حجة (**قوله** ثم انه يحتمل الى آخره) اى ثم ان الآية لاتدل على نفى الشفاعة ايضا على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون الضمير فى قوله منها للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى ﴿ ولا يقبل منها شفاعة ﴾ انها ان جاءت النفس العاصية فى حقها شفاعة الشفيع لم تقبل منها فلعل الشفاعة تقبل فى حقها بوجه آخر بان يجيء الشفيع بشفاعته وماقيل ان هذا التوجيه خلاف الظاهر بعيد عن المقام فليس بشيء لان الموجه مانع يكفيه الاحتمال العقلى وهو ظاهر (**قوله** يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص الى اخره) وسند

(المنع)

المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب كذا فى شرح المقاصد (**قوله** واعترض عليه بان النفس الى آخره) يعنى ان لامعنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس فى قوله تعالى ﴿ لاتجزى نفس عن نفس ﴾ الى آخره نكرة فى سياق النفى عامة والضمير فى قوله منها راجع اليها فيعم الضمير ايضا لعموم مرجعه فيدل على العموم فى الاشخاص (**قوله** ويمكن ان يجاب الى آخره) يعنى انما يلزم من عموم المرجع الذى هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها لكن لاضرورة فى رجوع الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم ولذا لايعم فى الاثبات وعمومها بعد النفى عارض عقلى ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لايكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز ان يكون الضمير راجعا الى النكرة بحسب معناه الوضعى فلا يلزم العموم الا يرى انه اذا قيل لارجل فى الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع اجزاء العالم على السطح مع ان الضمير ههنا ايضا راجع الى النكرة الواقعة فى سياق النفى وليس ارجاع الضمير الى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعى من الاستخدام كما توهم الفاضل الچلى لانه لابد فى الاستخدام من المعنيين ولم تستعمل النكرة ههنا فى المعنيين بل هى مستعملة فى كلا الموضعين فى معنى واحد وهو الفرد المبهم الا انه عرض له العموم بواسطة امر خارج وهو النفى كما نص عليه الشارح فى التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحى مختصر ابن الحاجب * قال الفاضل المحشى كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع * قال صدر الشريعة فى التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع مايصلح له ثم عدّ النكرة المنفية من العام نحو لاتأكل رأسا وليس بشيء لان مراد المحشى انها خاصة بحسب الوضع الشخصى وهو لاينافى كونها عامة بحسب الوضع النوعى المجازى ضرورة ان دلالتها بواسطة قرينة وهى الوقوع فى سياق النفى والوضع فى تعريف العام اعم من الشخصى والنوعى فيشمل النكرة المنفية ايضا صرح بذلك الشارح فى التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح (**قوله** نعم لو قيل الى آخره) اى نعم لو قيل فى دفع منع الدلالة على عموم الاشخاص ان الضمير راجع الى النكرة فوقوع الضمير فى سياق النفى كوقوع النكرة فيه فيكون قوله تعالى ﴿ لايقبل منها ﴾ كان يقال لاتقبل من نفس شفاعة فيعم ذلك

الضمير كما يعم النكرة لم يبعد جدا ولعل هذا هو مراد المعترض الا ان عبارته لاتساعده قيل وجه البعد فى الجملة ان الضمير الراجع الى النكرة لايجب ان يكون نكرة فانه اختلف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة معرفة او نكرة وان كان المشهور انه نكرة ﴿ **قوله** عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة الى آخره ﴾ يعنى عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع لانه اذا لم يجتنب الكبيرة كان مستحقا للعذاب على صغيرة ايضا فتركه يكون تركا للعقوبة المستحقة فيستحق العفو بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد فى بيان ماقالت المعتزلة فبيان الشارح غير تام وماقاله الفاضل المحشى من ان كلام الشارح مبنى على ماهو المشهور من انه لااستحقاق بالصغائر مطلقا عندهم على ماقال فى شرح المواقف ففيه ان قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك حينئذ وهو ظاهر ﴿ **قوله** فتأمل ﴾ لعل وجه التأمل ان غير المجتنب يستحق الخلود فى النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه ايضا وماقيل من انه يجوز ان يكون تخفيف العذاب فيدفعه ان العذاب عندهم مضرة خالصة لايشوبها مايخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة ﴿ **قوله** فيه منع ظاهر لجواز الى آخره ﴾ فيه ان جزاء الايمان هو الجنة لامجرد التخفيف لقوله عليه الصلوة والسلام ﴿ يدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان ﴾ وايضا تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على مامر ﴿ **قوله** ومبنى هذا الاستدلال على ان العمل الى آخره ﴾ لانه على تقدير تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الآية ﴿ ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ﴾ من اتيان الاوامر وترك المنهيات ﴿ كانت لهم جنات الفردوس نزلا ﴾ فلا يدخل مرتكب الكبيرة فى حكم الآية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها فالعامل بالصالحات ويجوز ان يرتكب كبيرة بل كبائر فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال ﴿ **قوله** ثم انه لايدل على عدم خلود من لاعمل الى آخره ﴾ يعنى ان الاستدلال بالآية على تقدير عدم التناول ايضا غير تام لانه لايدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذى لاعمل له غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين آمنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال اعنى خلود جميع اهل الكبائر فى النار ﴿ **قوله** فلايرد جواز التفاوت الى آخره ﴾ اى لايرد انه يجوز ان يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مخلدين فى النار فلايزيد

الجزاء على الجناية ﴿ **قوله** وهذا الدليل الزامى الى آخره ﴾ اى مبنى على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين والا فعند اهل السنة تصرفه تعالى لايوصف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف فى ملك الغير وهذا المعنى محال فى حقه تعالى لان الكل ملكه وعلى وضع الشئ فى غير محله والله احكم الحاكمين واعلم العالمين وكل ماوضعه فى موضع يكون ذلك احسن المواضع وان خفى وجه حسنه علينا ولايخفى انه اذا كان الدليل الزاميا فلاحاجة الى دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لايقولون بالتفاوت فى العذاب والا لم يكن مضرة خالصة ﴿ **قوله** قالوا لولا الخلوص الى آخره ﴾ اى لولا الخلوص عن شوائب النفع لم ينفصل عن مضارّ الدنيا فانها مضارّ من وجه دون آخر فيجب ان يكون منافع الآخرة ومضارّها خالصتين عن الغير ﴿ **قوله** فيمكن منعه الى آخره ﴾ اى يمكن منع قيد الخلوص ايضا لكن هذا المنع غير مفيد ههنا لان النزاع فى دوام اهل الكبائر فى النار وخلودهم ومنع الخلوص لايستلزم نفى الدوام * لايقال منع الدوام موقوف على منع الخلوص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان لايخلق الله تعالى فى المعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل له فرح كذا فى شرح المواقف ﴿ **قوله** لكن خلوده الى آخره ﴾ استدراك لدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون خلود الكفار ايضا بذلك المعنى فلايكون دوام الكفار فى النار قطعيا ووجه الدفع ظاهر ﴿ **قوله** لاحتمال ان يكون الى آخره ﴾ لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال المرجوح لايمنع الاستشهاد واما ماقيل من ان الايمان فى قوله تعالى ﴿ انؤمن لك واتبعك الارذلون ﴾ ظاهر فى الايمان الشرعى والكلام فى الايمان اللغوى فيدفعه ان الايمان الشرعى بعينه الايمان اللغوى * قال فى شرح المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كأن المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذبا او جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى ﴿ آمن الرسول بما انزل اليه من ربه ﴾ وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى ﴿ وما انت بمؤمن لنا ﴾ انتهى كلامه فعلم ان الايمان متعد بنفسه وهو الموافق لما فى الصحاح فمعنى قوله يتعدى باللام ويتعدى بالباء انه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى

الاعتراف فما قيل انه خالف فى جعل الايمان متعديا بالباء للبيضاوى حيث
قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ (**قوله** اى يحصل
فيه منسوبية الصدق الى آخره) يعنى ان لفظ النسبة مبنى للمفعول والمعنى ليس
حقيقة التصديق اللغوى ان يحصل فى القلب كون الصدق منسوبا الى الخبر
اوالمخبر ويعقل ثبوت الصدق له فى نفس الامر فانه من قبيل المعرفة المقابل
للنكارة والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار المفسر * بكرويدن *
وانما لم يجعله من المصدر المبنى للفاعل بمعنى * نسبت كردن صدقرا بچيزى *
لانه مستلزم الاذعان بل هو تعبير عنه * ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة
خارجة عن التصديق اللغوى وان المعتبر فى الايمان هو التصديق اللغوى
اختلفوا فى انها هل هى داخلة فى التصور ام فى التصديق المنطقى فرضى
الشارح انها داخلة فى التصور ويجوز ان تكون الصورة الحاصلة من النسبة
التامة الخبرية تصورا وان التصديق المنطقى بعينه التصديق اللغوى ولذا
فسر رئيسهم فى الكتب الفارسية * بكرويدن * وفى العربية بما يخالف التكذيب
والانكار ويؤيده ماأورده السيد الشريف فى حاشية شرح التلخيص
ان المنطقى انما بين ماهو فى العرف واللغة وعلى هذا قال الشارح فى التهذيب
العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وعند بعض المتأخرين
وهو صدر الشريعة ان تلك المعرفة داخلة فى التصديق المنطقى فان الصورة
الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا فان كان حاصلا بالقصد
والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوى وان لم يكن
كذلك كمن وقع بصره على شئ فعلم انه جدار اوفرس فهو معرفة يقينية
وليس بتصديق لغوى فالتصديق اللغوى عنده اخص من المنطقى هذا
مجمل الكلام وتفصيله فى شرح المقاصد (**قوله** كما للسوفسطائى) فان له
يقينا بوجود العالم خاليا عن الاذعان والقبول وكما لبعض الكفار الذين
يعرفون صدق النبى عليه السلام كما قال تعالى ﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم﴾ فقال ﴿وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا﴾
(**قوله** هكذا حققه بعض المتأخرين الى آخره) يعنى كون اليقين الخالى عن الاذعان
حاصلا للسوفسطائى كما حققه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة واما
الشارح فهو يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم حصول الاذعان
القلبى للسوفسطائى وانما ينكرون عنادا (**قوله** صرح بذلك رئيسهم

ابن سينا الى آخره) قال الشارح فى رسالته فى تحقيق الايمان ان ابن سينا اورد
فى الشفاء فى مقابلة هذا التصديق التكذيب وقال فى كتابه المسمى بدانش نامهٔ
علائى * دانستن دوكونه است يكى فهم كردن واندريافتن وآنرا بتازى تصور
خوانند ودوم كرويدن وآنرا بتازى تصديق خوانند * (**قوله** ان قلت
يلزمه الى آخره) اى اذا كان التصديق عند ابن سينا هو اللغوى المعبر عنه
* بكرويدن * يلزمه احد الامرين اما اندراج يقين السوفسطائى ونحوه كاليقين
الحاصل لبعض الكفار فى التصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى التصور
والتصديق لخروج يقين السوفسطائى عنهما وكلا الامرين باطل بالضرورة
(**قوله** قلت له ان يمنع حصول اليقين الى آخره) يعنى ان النقض انما يتم
اذا كانت مادته متحققة وهو ممنوع لانا لا نسلم حصول اليقين بدون الاذعان ولا نسلم
ان للسوفسطائى ونحوه يقينا بدون الاذعان فانه يذعن بوجود العالم الا انه ينكره
باللسان عنادا او استكبارا (**قوله** بقى ههنا بحث وهو ان المعنى الذى الى آخره)
حاصله انه كيف يكون المعنى الذى يعبر عنه * بكرويدن * بعينه معنى التصديق
المنطقى والحال ان المعنى المعبر عنه * بكرويدن * قطعى والتصديق المنطقى عام
شامل للظن والجهل ايضا بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم اعنى
الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق تقسيما حاصرا توسلا بذلك
التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التى منها القياس الجدلى
المتألف من المشهورات والمسلمات ومنها القياس الخطابى المتألف من المقبولات
والمظنونات ومنها القياس الشعرى المتألف من المخيلات فلو لم يكن التصديق
المنطقى عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك ظاهر (**قوله**
وقد نص عليه فى شرح المقاصد) حيث قال انما المقصود ان الايمان تصديق
بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوى وهو ما يعبر عنه * بكرويدن وراست دانستن *
وينافيه التوقف والتردد (**قوله** ولذا يكفى فى باب الايمان الى آخره)
اى ولاجل ان المعنى الذى يعبر عنه * بكرويدن * امر قطعى يكفى ذلك
فى باب الايمان الذى هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض
اصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعيا * قال الفاضل المحشى والحق انه امر عام
يتناول الظنى والقطعى وقوله وقد نص عليه فى شرح المقاصد ممنوع نعم
قد نص على ان الايمان امر قطعى لكن الايمان تصديق خاص قد اعتبر
فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقى امرا يقينيا

فلم يذكره الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان عبارته فى شرح المقاصد على مانقلناه صريح فى ان المعنى المعبر عنه * بكرويدن * مناف للتردد والتوقف واما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا مخالف لما ذكره الشارح فى التلويح فى باب المحكوم به من ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما الاختصاص فى المؤمن به فمعنى التصديق هو الذى يعبر عنه بالفارسية * بكرويدن وراست كوى دانستن* وهو المراد بالتصديق الذى جعله المنطقيون احد قسمى العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث حصر الاختصاص فى المؤمن به وجعل التصديق المعتبر فى الايمان بعينه التصديق المنطقى تأمل فانه من المزالق واما ماذكره الفاضل المحشى من ان القول بان المعتبر فى الايمان هو اليقين محل نظر اذ قد صرح فى شرح المواقف ان الظن الغالب الذى لايخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين فى كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل فمدفوع بما نقل عنه من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوى الذى لايخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه (**قوله** اشارة الى ان الكفر الى آخره) يعنى ان ماذكر ههنا مخالف لما فى شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق اسم الكافر ونجعله كافرا يشير كل منهما الى ان الكفر فى مثل هذه الصورة اى فى الصورة التى يكون التصديق مقرونا بشئ من امارات التكذيب فى الظاهر وفى حق اجراء احكام الدنيا لافيما بينه وبين الله تعالى * وذكر فى شرح المقاصد ان ذلك التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العدم ويوافقه ما اورده الشارح فى رسالته فى تحقيق الايمان وكذا البغض والعداوة للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل امارة التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقى وبقوله نجعله كافرا بينه وبين الله تعالى ويؤيده ما فى شرح المواقف فان السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجرى عليه حكم الكافر فى الظاهر (**قوله** قلت الكلام فى الايمان الحقيقى

لاالحكمى) يعنى ان ايمان اطفال المؤمنين حكمى لما علم من الدين ضرورة لان النبى عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد وقيل هذا مناف لما ذكره الشارح فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه مايضاده فى حكم الباقى فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقى والحكمى انتهى كلامه وانت خبير بان المفهوم من كلام الشارح ان الشارع جعل المحقق الغير الباقى فى حكم الباقى لا انه جعل غير المحقق فى حكم المحقق فالكلام المذكور صريح فى ان الكلام فى الايمان المحقق سواء كان باقيا او فى حكم الباقى لافيما هو اعم من الايمان الحقيقى والحكمى (**قوله** هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم الى آخره) فيه بحث لان ماعليه المتكلمون هو ان النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء لانه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فاتحاد محلهما ممنوع على ماذهب اليه الاستاذ ويدل عليه قوله عليه السلام ﴿تنام عينى ولا ينام قلبى﴾ فتأمل (**قوله** والذهول اى فى حالة النوم والغفلة الى آخره) يعنى ان الذهول الحاصل فى حالة النوم والغفلة انما هو عن حصول ذلك التصديق فتلك الحال اى حال النوم والغفلة انما هو حال الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لاينافى ان يكون نفسه حاصلا (**قوله** واما حال الحضور فليس كذلك الى آخره) دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارح والذهول انما هو عن حصوله من انه يدل بظاهره على ان لاذهول عن حصول التصديق فى غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك وانما المنتفى فى تلك الحالة الذهول عن نفس التصديق * وحاصل الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم والغفلة حال الذهول البتة واما حال عدم النوم والغفلة هو حال الحضور فليس الذهول لازما لها بل قد يذهل فيها كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت اليه فيكون ذاهلا عنه وقد لايذهل فيها بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصدا * قال الفاضل المحشى لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ما حضر فى القلب لايسمى ذهولا لا لغة ولا عرفا انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نص الشارح فى التلويح ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها اى وقت شاء وهذا صريح فى ان عدم الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا (**قوله** ولذلك الى آخره) اى ولاجل

ان الشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه مايضاده فى حكم الباقى يكفى الاقرار مرة فى العمر لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل لايتحقق بدون الجزء * فان قلت اذا كان الاقرار مرة فى العمر كافيا فما معنى لاحتماله السقوط * قلت معنى احتماله السقوط انه يجوز صدور المنافى له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لايحتمله اصلا (**قوله** على الامام) اى امام محلته وقريته وبلده ليجروا عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلوة عليه والدفن فى مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكوة ونحو ذلك (**قوله** بخلاف ما اذا كان ركنا الى آخره) ذكر فى شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان فى عمره مرة لايكون مؤمنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود فى النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار حينئذ لاجراء الاحكام عليه فقط انتهى كلامه والمذهب الاخير موافق لما فى الحديث ﴿يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان﴾ (**قوله** لدلالتها على ان محل الى آخره) يعنى ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزأ من الايمان والثانى انه التصديق لاغير اما الاول فلدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلايكون الاقرار الذى هو فعل اللسان داخلا فيه واما الثانى وهو انه التصديق لاسائر مافى القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلوجوه الاول اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق والثانى ان الايمان فى اللغة التصديق ولم يعين فى الشرع لمعنى آخر كما عين لفظ الصلوة والزكوة والصوم فلايكون منقولا عن معناه اللغوى الى سائر مافى القلب وان كان منقولا باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولا لكان الخطاب الوارد فى الكتاب والسنة بالايمان خطابا بما لايفهم الامة وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار وبيان مع ان من امتثل به امتثل من غير استفسار ولاتوقف الى بيان وانما وقع الاحتياج الى بيان مايجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل بحيث قال النبى عليه الصلوة والسلام لمن سأله عن الايمان ﴿ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه﴾ الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم الثالث ان النقل خلاف الاصل فلايصار اليه بلا دليل وههنا لادليل ولاصارف فيكون باقيا على معناه الاصلى الذى هو التصديق (**قوله** ان قلت يحتمل ان يراد الى آخره)

(يعنى)

يعنى ان دلالة النصوص على ان محل الايمان الشرعى القلب ممنوع لم لايجوز ان يكون المراد بالايمان الواقع فى النصوص معناه اللغوى فيكون المفهوم منها ان محل الايمان اللغوى القلب لا ان محل الايمان الشرعى ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزأ من معناه الشرعى (**قوله** لانزاع فى ان الايمان الى آخره) يعنى ان متعلق الايمان الشرعى خاص وهو ماجاء به النبى عليه الصلوة والسلام بخلاف الايمان بالمعنى اللغوى فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية فبالنظر الى خصوصية المتعلق به منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى منقولا يدل على ذلك ان النبى عليه الصلوة والسلام بين متعلقه دون معناه فقال ﴿ان تؤمن بالله وملائكته﴾ الحديث فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوى وهو التصديق مطلقا يكون مجازا لان المعنى المنقول عنه مجازى عند الناقل وفى كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبى عليه الصلوة والسلام يكون حقيقة عرفية والاصل فى الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع فى النصوص معناه الشرعى لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل (**قوله** يرد عليه انه يحتمل الى آخره) يعنى ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب فى الحديث لكونه محل جزء الايمان الذى هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه وعلمت انتفاء الجزء الذى هو التصديق القلبى ليلزم انتفاء الايمان فيجوز قتله ولايكون دمه محترما * قيل يدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق القلبى ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلثة الاول للاول وهذا الحديث للثانى (**قوله** ولايخفى انه انما يتم الى آخره) يعنى ان استدلال الكرامية بان اهل اللغة لايعرفون منه الا الاقرار اللسانى فيكون معناه الحقيقى هو الاقرار لا امر آخر انما يتم اذا ضم اليه ان الايمان غير منقول فى الشرع عن معناه اللغوى الذى هو التصديق اللسانى (**قوله** ويرد عليه) اى على هذه المقدمة ان عدم النقل ممنوع لان النصوص المعاضدة دالة على انه امر قلبى فيكون منقولا الى التصديق القلبى وانت خبير بانه لو قرر قول الشارح فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق الى آخره بانه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق ونفيتم النقل عن المعنى اللغوى وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان اهل اللغة لايعرفون منه الا ذلك فلايرد ماذكره المحشى (**قوله** يرد عليه انه ليس المعتبر الى آخره) يعنى انه ليس المعتبر عند الكرامية

فى الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملا او موضوعا لمعنى سوى التصديق القلبى مصدقا للنبى عليـه الصلوة والسـلام فى العرف واللغة بل المعتبر عنـدهم فى الايمـان هو اللفظ الدال على التصديق القلبى من غير ان يجعل التصديق جزأ منـه على معنى انه معتبر فى الوضع الشرعى واللغوى للفظ الايمـان ولاشك ان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالتـه على التصديق القلبى مصدق للنبى عليـه الصلوة والسلام فى العرف واللغة بلاريبة وان لم يحصل له التصديق القلبى (**قوله** فبطل ماقيل الى آخره) اى اذا قلنا ان معنى كون اللفظ الدال معتبرا عند الكرامية انه معتبر فى الوضع الشرعى واللغوى بطل ماقيل على الكرامية انه اذا اعتبر فى الايمان اللفظ الدال لدلالته على التصديق القلبى فلامعنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علمـا على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا لامعنى لاعتبـارها مع ان الكرامية يعتبرونها و يجعلون المقرّ الغير المصدق مؤمنا وانما قلنـا بطل ماقيل اذ لادخل ولامشـاحة فى الاوضاع فان الواضع لما عين لفظ الايمـان للفظ الدال على التصديق القلبى مطلقا يجب ان يكون المتلفظ بذلك اللفظ مؤمنا لغة وشرعا سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه اولا ولايمكن ان يقال لم عين اللفظ الدال مطلقا مع انه لافائدة فى اعتبار الدلالة حين عدم المدلول (**قوله** نعم لااعتبار لها فى حق الاحكام الى آخره) تقرير لماسبق من انه لامعنى لاعتبـارها عند عدم المدلول يعنى نعم انه لااعتبـار لتلك الدلالة ولااعتداد بها عند عدم المدلول فى حق الاحكام عند الكرامية لان مقصود الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول. فاذا لم يكن ذلك متحققا يكون المتلفظ بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة المتلفظ باللفظ المهمل او الموضوع لمعنى آخر فلايجرى عليه الاحكام التى تجرى على المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله (**قوله** قالوا الى آخره) تأييد لقوله نعم لااعتبار الى آخره اى قال الكرامية من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنـا لغة وشرعا لتحقق اللفظ الدال على الذى وضع له لفظ الايمان بازائه الا انه يستحق ذلك الشخص الخلود فى النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذى هو مقصود من اعتبار دلالته واما قوله ومن اضمر الاذعان الى آخره فذكره استطرادى لادخل له فى التأييد المذكور (**قوله** يسمى اى يطلق لفظ المؤمن الى آخره) اى ليس المراد

بقوله يسمى مؤمنا لغة انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقق مدلوله اللغوى كما يفهم من ظاهر العبارة والالزم ان يكون مدلوله لغة مجرد الاقرار بل المراد انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل الايمان الذى هو التصديق القلبى كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما اعنى الآثار اللازمة للغضب والفرح (**قوله** وفى المواقف ان الاقرار الى آخره) قال فى المواقف لانزاع فى انه اى التصديق اللسانى يسمى ايمانا لغة ولافى انه يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى ويفهم بمعونة كلامه السـابق على هذا اعنى قوله فالتصديق اما معنى هذه اللفظة او هذه اللفظة لدلالتهـا على معناها انه حقيقة فى الاقرار (**قوله** لايقال لعلهم يجعلون الى آخره) هذا الاعتراض بعد ماصرح فى الحاشـية السابقة بان المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله اولا غير وارد كما لايخفى اللهم الا ان يقال ان لايلاحظ ذلك (**قوله** هذا مذهب الرقاش الى آخره) فعند الرقاش يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لايكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق المكتسب بالاختيار (**قوله** رد آخر على الكرامية الى آخره) يعنى ماذكره الكرامية من ان الايمان هو التصديق اللسانى مخالف لما انعقد عليـه الاجماع وهو الحكم بايمـان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار لمانع (**قوله** لاعلى المصنف الى آخره) اى ليس ردا على المصنف ومتابعيه على ماتوهم من انه رد على المصنف حيث جعل الاقرار جزأ من الايمان فانه مخالف للاجماع المنعقد على ايمان المصدق الذى لم يتفق له الاقرار وانما قلنا انه ليس ردا عليه لان المصنف لم يجعل الاقرار ركنا لازما لايحتمل السقوط اصلا حتى يكون مخالفا للاجماع على ان قول الشارح وايضا صريح فى انه رد آخر على الكرامية (**قوله** كما فى قوله تعالى تنزل الملائكة الى آخره) فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم تعظيما لشانه كانه ليس داخلا فى جنس الملائكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح جبرائيل عليه السلام واما اذا كان المراد خلقـا آخر اعظم من الملائكة على ماقال القاضى فى تفسير قوله تعالى ﴿ يوم يقوم الروح والملائكة صفا ﴾ فليس مما نحن فيه (**قوله** لان جزء الشرط الى آخره) تعليل للزوم اشتراط الشئ بنفسه يعنى لما كان العمل الصالح مشروطا بالايمان الذى هو عبـارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم ان يكون مشروطا بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا

(**قوله** لايتصور فى غير عصر النبى عليه السلام) لاختتام الوحى واتمام الفرائض ومايجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان (**قوله** لتكثره بحسب كثرة متعلقاته الى آخره) فان متعلقاته امور متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالى اذا علم فرضية الصلوة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها ايضا وهكذا فمتعلقات الايمان التفصيلى متزايد بحسب تعلق العلم بها فتزايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات ايضا فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالى فانه تصديق واحد متعلقه امر واحد وهو ماجاء به النبى عليه الصلوة والسلام (**قوله** وان لم يتكثر بحسب ذواتها) لانها بعد اختتام الوحى امور متعددة لازيادة ولانقصان فى ذواتها (**قوله** فليتأمل) وجه التأمل ان التكثر بهذا الاعتبار انتقال من الاجمالى الى التفصيلى وهو لايفيد الزيادة وانما يفيد كال الاجمال الا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمال لايقال انه علم زائد على الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكثرة بذواتها كما فى عصر النبى عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لامحالة كما لايخفى (**قوله** وقد يتوهم ان حاصله الى آخره) اى وقد يتوهم ان حاصل ماقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة اخرى زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان امر زائد على الايمان وهذا ليس بشئ لان النزاع فى ان نفس الايمان هل يزيد ام لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظاهر (**قوله** وقد يدفع بان المراد الى آخره) اى قد يدفع النظر المذكور بان المراد بزيادته زيادة الازمان انه يزيد اعداده المتجددة التى حصلت بتجدد الزمان ولاشك ان عدم البقاء لاينافى الزيادة بهذا المعنى اعنى الزيادة بحسب العدد * يرد عليه ان النزاع فى ان حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه زائدا بحسب الاعداد لامدخل له فى زيادة ذاته وحقيقته وهو ظاهر (**قوله** كما هو مذهب الخوارج الى آخره) هذا صريح فى ان الاعمال مطلقا جزء من الايمان عند الخوارج والعلاف وعند الجبار والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائى وهو موافق لما فى شرح المقاصد حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب والجوارح على مايقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا فى الكفر واليه ذهب الخوراج

(اوغير)

اوغير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا فعند ابى علىّ وابى هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابى الهذيل وعبد الجبار وتبعهما الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت اومندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف لما فى شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعة باسرها وذهب الجبائى وابنه واكثر البصرية الى انه الطاعات المفروضة فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم بحقيقة الحال (**قوله** مذهب الجبائين) هما ابو علىّ وابنه ابو هاشم فهو من باب التغليب كعمرين لابى بكر وعمر رضى الله عنهما (**قوله** فان قلت انتفاء الى آخره) يعنى انه اذا كان الاعمال جزأ من حقيقة الايمان فكون قبوله الزيادة امرا ظاهر المحل بحث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلامزية على كل اجزاء الماهية فيكون زيادة ولاتحقق لها بدونه ليكون نقصانا (**قوله** قات النوافل ممايقع الى آخره) حاصل الجواب ان الاعمال ليست مما جعله الشارع جزأ من الايمان حتى ينتفى بانتفائها بل هى تقع جزأ منه ان وجدت فما لم يوجد الاعمال فالايمان هو التصديق والاقرار واذا وجدت كانت داخلة فى الايمان فيزيد الايمان على ماكان قبل الاعمال (**قوله** انه طاعة لايخرج عنها) اى انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التى اتى بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب العلاف وعبد الجبار (**قوله** اوواجب كذلك الى آخره) اى واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك وهذا مذهب الجبائين (**قوله** فان التكليف بالشئ الى آخره) اى فان تكليف الشئ بحسب نفسه يقتضى ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدرى بخلاف التكليف بالشئ بحسب التحصيل فانه يقتضى ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بان يكون الاسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدورا اولا وقد يكون الشئ باعتبار ذاته غير مقدور به وباعتبار تحصيله مقدورا كالتسخن والتبرد والقيام قال الشارح فى رسالته فى تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد بكون المأمور به اختياريا ومقدورا ان يكون هو فى نفسه من مقولة الفعل على ماسبق الى بعض الاوهام بل ان يتمكن المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته سواء كان هو فى نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود اوالكيفيات كالعلم والنظر اوالانفعالات كالتسخن والتبرد اوغير ذلك واذا نظرت لكثير

من الواجبات وجدته بهذه المثابة فان الصلوة اسم للهيئة المخصوصة التى
يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا يتمكن العبد
من كسبها واجرائها ومع هذا لايكون الواجب المقدور المثاب عليه فى الشرع
الانفس تلك الهيئة واذا تأملت فرأس الطاعات واساس العبادات اعنى
الايمان بالله من هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية
* بكرويدن وباور دانستن وراست كوى دانستن * المقابل للتكذيب ولاخفاء
فى ان هذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال
الاختيارية انه يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام والتسخن على ما
عرفت ﴿ **قوله** واما جعل التكليف بالايمان الى آخره ﴾ واما الجواب عن الاشكال
الذى اورده الشارح من ان المأمور به لابد وان يكون اختياريا والتصديق
من الكيفيات على ماذكره الآمدى من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر
الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعى
وان تعلق فى الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب
لان القدرة بالمسبب لايتعلق الا بهذه الحيثية وهذا كمن يؤمر بالقتل الذى
هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له فانه امر له بمقدوره الذى هو ضرب
السيف قطعا فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وبقوله
تعالى ﴿ آمنوا بالله ﴾ ﴿ **قوله** والحق ان النظرى الى آخره ﴾ تأييد لجواب
الشارح بما ذكره الامام الرازى اى الحق ان العلم النظرى وهو مايحصل بعد
ترتيب المقدمات كالايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدورا
ولذلك قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر لان موجبه النظر
فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ماينافض ذلك النظرى فيكون النظرى مقدورا
للبشر فلا يقبح التكليف به بخلاف الضرورى فانه لايمكن ان يعتقد نقيضه
اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا
لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما ﴿ **قوله** فحينئذ ﴾ اى حين اذ كان
المراد بكونه مقدورا انه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض
المتأخرين وهو قوله ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر او الخبر ان التصديق
هو العلم اليقينى الذى يحصل بعد مباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية اعم
من ان يكون حاصلا بالاختيار اولا فالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية
لانه المعرفة اليقينية الاختيارية ﴿ **قوله** يلزم ان يكون المعرفة الى آخره ﴾ اذ لا واسطة

بين التصور والتصديق فاذا لم تكن داخلة فى التصديق تكون داخلة فى التصور
﴿ **قوله** قلت التصديق الايمانى الى آخره ﴾ يعنى ان ماذكره بعض المتأخرين
من قوله ان التصديق ان تنسب باختيارك الى آخره تفسير للتصديق المعتبر
فى الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقى المقابل للتصور الشامل للمعرفة
اليقينية الغير الاختيارية والاختيارية فلا اشكال ﴿ **قوله** وليس بمختار
عند الشارح ﴾ فان المختار عنده ان التصديق الايمانى واللغوى والمنطقى واحد
وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية * بكرويدن * لافرق الا باعتبار المتعلق
وان حصول اليقين بدون الاذعان الذى هو امر اختيارى ممنوع والعلم ان كان
اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور هذا مجمل كلامه وتفصيله فى شرح المقاصد
﴿ **قوله** يستلزم الاتحاد المطلوب ﴾ وهو الاتحاد بحسب الصدق اعنى
كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن ﴿ **قوله** فتأمل ﴾ وجه التأمل ان الاسلام
هو الخضوع والانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف التصديق
فانه الانقياد القلبى فلايكون مرادفا له بل اعم فلايستلزم الاتحاد المطلوب
قال الامام الغزالى فى الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان
والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب
واللسان ترجمانه واما التسليم فانه عام فى القلب واللسان والجوارح فان كل
تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان
وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح ﴿ **قوله** اى لم نجد فى قرية لوط الى آخره ﴾
يعنى ان كلمة غير ليست صفة بل هى للاستثناء والمستثنى منه احد من المؤمنين
والمراد بالبيت اهل البيت فيصير المعنى لم نجد فى قرية لوط احدا من المؤمنين
الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجب ان تحد الايمان والاسلام
﴿ **قوله** وانما قلنا الى آخره ﴾ اى انما قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب
وليلايم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فما وجدنا بيتا غير بيت
من المسلمين مثلا او كان المستثنى منه عاما فكان التقدير فما وجدنا احدا الا اهل
بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب (٢) لكثرة البيوت فى تلك القرية وكثرة
الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فما وجدنا بيتا من المؤمنين
الا بيتا من المسلمين مثلا لايكون ملايما لكلمة من فان الظاهر انها بيانية فيدل
على ان المبين من جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة
البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا

(٢) فيه انه يصح ان يكون غير
صفة ولا يكون الحكم كاذبا
بان يقدر فما وجدنا فيها
غير اهل بيت من المسلمين
(نسخه)

وقوله وليلايم تعليل ليكون المراد بالبيت اهل البيت والمجموع تعليل لقوله وانما قلنا كذلك وان كان تكرار لام التعليل مشعرا بكون كل منهما وجها مستقلا لان قوله لكثرة البيوت والكفار لايدل على ان المراد بالبيت اهل البيت وقوله ليلايم لايدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصا فلايكون كل منهما وجها مستقلا فى اثبات التقدير المذكور وانما قال ليلايم لجواز ان يكون كلمة من صلة لمقدر مثل الا بيتا كائنا من المسلمين او زائدة كما هو مذهب الاخفش والكوفيين فانهم يجوّزون زيادة من فى الاثبات نحو قوله تعالى ﴿ يغضوا من ابصارهم ﴾ اى ابصارهم هذا وقد قال الفاضل الجلى ان كلمة من فى الآية للتبعيض وهو وهم لانه قد اشترط فيها ان لا يصح اطلاق مدخولها على ماقبلها لانه لايصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال فى اللباب وعندى عشرون من الدراهم ان كان المراد من دراهم معينة اكثر من عشرين فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان كان المراد منها جنس الدراهم فهى مبينة لصحة اطلاق المجرور على العشرين وغيره وههنا كذلك لانه يصح اطلاق المسلمين على اهل البيت وغيره * واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد بحيث لايحتاج فيه الى هذه المأونات ولايرد عليه الاعتراض الآتى بان يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا آخر رعاية لفواصل الآى فاصل الآية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم اعم او اخص لما صح لان الحكم انما هو باخراج المؤمنين على مايدل عليه قوله تعالى ﴿ فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين ﴾ فلامعنى لنفى وجدان سوى بيت واحد من الاعم والاخص اعنى المسلمين لانه لايدل على ان الحكم باخراج المؤمنين فلابد ان يكونا متساويين فى الصدق ليكون الحكم بالاخراج وعدم وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد ﴿ **قوله** واعترض عليه بان الاستثناء الى آخره ﴾ يعنى ان هذه الآية على تقدير حمله على الاستثناء ايضا لايفيد لان المطلوب الاتحاد وصحة الاستثناء لايتوقف على الاتحاد لجواز استثناء الاخص من الاعم كما فى قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة فانه صحيح مع ان النحاة اخص من العلماء ﴿ **قوله** وقد يستدل بقوله الى آخره ﴾ اى قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى ﴿ ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ﴾ فلو كان الايمان غير الاسلام لزم ان لايكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول من طالبيه ﴿ **قوله** ويرد عليه الى آخره ﴾ يعنى انه ليس المراد بغير الاسلام

ماهو مغاير له بحسب المفهوم والا لزم ان يكون الصلوة والصوم والزكوة وغير ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظاهر بل المراد المغاير له بحسب الصدق فالمعنى ومن يبتغ مالا يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه فحينئذ يحتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة مايصدق عليه الاسلام لكونه اخص منه فلايثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يبتغ فى غير العلم الشرعى فقد سهى فانك لاتحكم بسهو من يطلب الكلام ويسعاه لان مرادك ان من يبتغى مالا يصدق عليه العلم الشرعى فهو ساه والكلام من العلم الشرعى وبالجملة ذم غير الاعم لايستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لايستلزم ان يكون الانسان مذموما ﴿ **قوله** اى فيما ارسل الى آخره ﴾ دفع لما يرد على عبارة الشارح من ان قوله من اوامره ونواهيه بيان لما اخبر فيلزم ان يكون الاوامر والنواهى من جملة الاخبار وذلك ظاهر الفساد * وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى فيما ارسل من اوامره ونواهيه او نقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهى اخبارا لاستلزامهما له فان الامر بالشىء يتضمن الاخبار عن وجوبه والنهى عن الشىء يتضمن الاخبار عن تحريمه ﴿ **قوله** وذا يستلزم التصديق الى آخره ﴾ اى التصديق بالوهيته تعالى يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا واما تفصيلا فبعد ان يثبت كونها احكاما فلايرد عليه ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لايصدقون بسائر الاحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكام الله عندهم ﴿ **قوله** فبينهما تغاير ظاهر ﴾ اى اذا كان الاسلام مستلزما للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم يغاير الملزوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفى التغاير بحسب الصدق ﴿ **قوله** الاولى ان يقال الى آخره ﴾ حاصله انا لا نسلم ان الآية صريحة فى تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله فى نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذلك يصح ان يقال بدل قولنا اسلمنا آمنا بان يقال ﴿ قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا ﴾ ووجه الاولوية ان فى جواب الشارح صرف لفظ اسلمنا عن معناه الشرعى الحقيقى الى المعنى اللغوى المجازى بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل فى معناه الشرعى هذا ويرد عليه ان تغيير اللفظ يدل على المنع من قوله آمنا وتبديله باسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب ان يقول آمنا وايضا

لا نسلم صحة اقامة آمنا مقام اسلمنا اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا آمنا لانهم كانوا
قائلين بذلك على مايدل عليه قوله تعالى ﴿ قالت الاعراب آمنا ﴾ بل المناسب
حينئذ ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم آمنا ﴿ **قوله** معارضة فى المقدمة ﴾
اى فى مقدمة الدليل اعنى قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول
اعنى قوله فان قيل قالت الاعراب الى آخره معارضة فى المطلوب اعنى اتحاد الايمان
والاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان دليلكم وان دل على الاتحاد ولكن
عندنا ماينفيه وهو قوله تعالى ﴿ قالت الاعراب آمنا ﴾ الآية حيث نفى الايمان
واثبت الاسلام وتحرير الثانية ان دليلكم وان دل على ان الاسلام هو الانقياد
ولكن عندنا ماينفيه وهو قوله عليه السلام ﴿ ان تشهد ﴾ الحديث حيث
جعل الاسلام من اعمال الجوارح هذا لكن يرد عليه ان المعارضة انما تكون
بعد اقامة الدليل والمعلل ما اقام الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر ان هذا
منع لتلك المقدمة يعنى لا نسلم ان الاسلام هو الاذعان والانقياد لقوله عليه السلام
﴿ ان تشهد ﴾ الحديث ﴿ **قوله** وقد يقال اذا اشترط الى آخره ﴾ اى قد يقال
فى جواب الاعتراض الثانى بانه اذا اشترط فى الشهادة التى هى جزء من الاسلام
مواطأة القلب كما هو الظاهر يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق
لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد سؤال على مذهب المشايخ
القائلين بعدم انفكاك احدهما عن الآخر نعم لو لم يشترط المواطأة فى الشهادة
كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك باطل على مامر
﴿ **قوله** وليس بشئ الى آخره ﴾ اى مايقال ليس بشئ لان مراد المشايخ عدم
انفكاك كل منهما عن الآخر على ماصرح به الشارح فى تحرير المدعى بان مرادهم
ان كل مسلم مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط المواطأة انما يثبت
استلزام الاسلام الايمان واما استلزام الايمان له فلا لان التصديق لا يستلزم
الاعمال ويمكن ان يقال ان النزاع انما هو فى تحقق الاسلام بدون الايمان واما
تحقق الايمان بدونه فمما لم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه ﴿ **قوله** على
ان فيه غفولا عن توجيه الكلام ﴾ يعنى ان فى هذا التوجيه غفولا وعدولا به
عن توجيه الكلام السابق الذى هو توجيه له اعنى قوله وذلك حقيقة التصديق
فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق لا انه يستلزمه * اقول للموجه ان يقول
معنى ذلك يستلزم حقيقة التصديق والتعبير بهو هو عن الاستلزام للمبالغة فيه
شائع فى كلامهم على مامر من قول الشارح فى بيان قوله لا هو ولا غيره فعدمها

عدمه ووجودها وجوده فلا يكون غفولا وعدولا عن الكلام السابق
﴿ **قوله** من الاجماع ﴾ اى اجماع الاكثرين وعليه ابو حنيفة واصحابه وانما قلنا
ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو المحكى
عن الشافعى والمروى عن ابن مسعود ان الايمان يدخله الاستثناء ﴿ **قوله**
انه المنجى والمردى الى آخره ﴾ يعنى ان المراد ان العبرة فى الايمان المنجى
والكفر المهلك والسعادة المعتد بها اى التى يترتب عليها الثواب وكذا فى الشقاوة
المعتد بها انما هى بالخاتمة فان من ختم بالخير فهو مؤمن وسعيد والا فهو كافر
وشقى وليس المراد ان ايمان الحال ليس بايمان وكفر الحال ليس بكفر
فان ايمان الحال وكذا كفره معتبر فى اجراء الاحكام الدنيوية ﴿ **قوله** فلا يرد
ماقيل الى آخره ﴾ اى اذا قلنا ان المراد المنجى والمهلك لا مطلق الايمان والكفر
فلا يرد ماقيل فان مبناه على ان يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو ظاهر
﴿ **قوله** اى ترجح جانب الى آخره ﴾ يعنى ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضيه
بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان الحكمة ترجح جانب وقوع الارسال وتخرجه
عن حد المساواة مع جواز الترك فى نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادى
بمعنى انه يفعله البتة وان كان تركه جائزا فى نفسه كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب
ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب الذى زعمته المعتزلة بحيث يكون تركها
موجبا للسفه والعبث ﴿ **قوله** كاستقامة احد الطريقين الى آخره ﴾ فان الاستقامة
والامن يرجحان وقوع سلوك الطريق المتصف بهما ويخرجانه عن ان يكون
مساويا للطريق الغير المتصف بهما مع جواز ترك سلوك المستقيم واختيار الغير
المستقيم فان للمختار ان يختار ايهما شاء ﴿ **قوله** يرد عليه ماسبق الى آخره ﴾
يعنى ترجيح الحكمة جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن فى جانب ترك الارسال حكمة
خفية لا نطلع عليها واما اذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك ﴿ **قوله** والحق
ان عبارة الى آخره ﴾ يعنى ان عبارة المتن مستغن عن ان يقال بان مراده ان ارسال
الرسل واجب عليه تعالى وانه مقتضى حكمته اذ معناه الصريح ان فى ارسال
الرسل حكمة وعاقبة حميدة ﴿ **قوله** بانه لا يناسب سوق هذا المقام الى آخره ﴾
لان سوق هذا المقام يقتضى ان يكون ارسال الرسل رحمة باعتبار بيان امور
الدين والدنيا حيث لا يفى بها العقل على مايدل عليه قول الشارح فكان
من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لانه رحمة باعتبار انهم امنوا عن الخسف
والمسخ وهو ظاهر ﴿ **قوله** قيل لا بد من قيد يوافقه الى آخره ﴾ يعنى لا بد من زيادة

قيد آخر فى تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقا للدعوى ليكون مانعا عن دخول الخارق الذى لايكون موافقا له كنطق الجماد بانه مفتر كذاب فان ادعى احد النبوة وقال معجزتى ان انطق هذا الجماد فنطق الجماد بانه مفتر كذاب فانه يصدق انه امر خارق للعادة يظهر على يد مدعى النبوة عند تحدى المنكرين مع انه ليس بمعجزة لانه لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق بخلاف ماذا قال معجزتى ان احيى هذا الميت فاحياه ثم نطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو احياؤه وهو غير مكذب لدعواه والحى بعد الموت يتكلم باختياره مايشاء واما فى الصورة الاولى وان كان المعجزة هو النطق مطلقا لكن ذلك لايتحقق الا فى ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجماد معجزة وهو مكذب له فلا يكون معجزة ﴿ **قوله** واجيب بان ذكر التحدى الى آخره ﴾ يعنى ان ذلك القيد مذكور التزاما لان ذكر التحدى يستلزمه فان التحدى هو طلب المعارضة فى شاهد دعواه ولا شهادة بدون ان يكون الخارق موافقا للدعوى ﴿ **قوله** وقدمر فى صدر الكتاب ﴾ اشارة الى جواب آخر ذكره فيما قبل وهو ان الله تعالى لايخلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا نقض بالفرضيات المحضة ﴿ **قوله** على انه امر ونهى الى آخره ﴾ اى امر ونهى بامر ونهى غير مقصورين على نفسه حيث كانا لتبليغهما الى حواء ايضا فلا يرد ماقيل ان النبى على ماعرفه فى صدر الكتاب انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهى بلاواسطة لايستلزمان النبوة لجواز ان يقتصرا على نفسه ولا يكونا للتبليغ ﴿ **قوله** لم لايكفى حواء الى آخره ﴾ قيل فى دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار التكليف فنفى الامة لنفى دار التكليف لالانه ليس هناك انسان يصلح ان يكون امة وفيه انه لامعنى للتكليف الا الامر والنهى وقد تحققا فى مادة آدم وحواء فى الجنة وترتب جزاء ارتكاب المنهى عنه ايضا فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما ﴿ **قوله** وفيه تأمل ﴾ اى فى كون الامر بلاواسطة مستلزما للوحى المستلزم للنبوة تأمل لانه قد امر امّ موسى بلاواسطة بقوله تعالى ﴿ ان اقذفيه فى التابوت ﴾ على مايدل عليه صدره وهو قوله تعالى ﴿ اذ اوحينا الى امك مايوحى ﴾ وكذلك امر امّ عيسى بلاواسطة بقوله تعالى ﴿ وهزى اليك بجذع النخلة ﴾ على مايدل عليه ماقبله وهو قوله تعالى ﴿ فناديها من تحتها ﴾ اى جبرائيل ﴿ الا تحزنى

قد جعل ربك تحتك سريا ﴾ ويمكن دفعه بان المراد ان الامر من الله تعالى بلاواسطة النبى بالكلام المنظوم فى اليقظة يستلزم الوحى المستلزم للنبوة كما فى حق آدم عليه الصلوة والسلام على مايدل عليه قوله تعالى ﴿ وقلنا يا آدم اسكن ﴾ الآية فان هذا وحى ظاهر مختص بالنبى لم يثبت لغيره وتحقق الامر بهذه الحيثية فى حقهما غير معلوم اما فى حق امّ موسى فلانه يجوز ان يكون بالالهام او فى المنام فان الايحاء يطلق فى اللغة على القاء المعنى فى الروع فى اليقظة وعلى اسماع الكلام فى المنام ايضا فلا يكون بالكلام المسموع فى اليقظة ولو سلم فيجوز ان يكون على لسان نبى فى زمنه لانه كان فى زمنه نبى واما فى حق امّ عيسى عليه السلام فلانه يجوز ان لايكون الامر من الله تعالى امااذا كان القائل عيسى عليه السلام اذ قوله من تحتها اى فناديها من تحتها اى اسفل مكانها فظاهر واما اذا كان جبرائيل عليه السلام فيجوز ان يكون من قبل نفسه لا من الله تعالى ﴿ **قوله** والحق ان الامر بلا واسطة الى آخره ﴾ اى الحق ان الامر بلاواسطة النبى مستلزم للنبوة اذا كان لاجل التبليغ الى الغير لانه مشير بتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليقته من ذوى الالباب لتبليغ الاحكام وامر آدم عليه السلام كذلك لان حواء مشاركة له فى ذلك الامر والنهى مع ان الخطاب لآدم فقط على مايدل عليه قوله ﴿ وقلنا يا آدم اسكن ﴾ الآية وبهذ اندفع ماأورده فى الاربعين لو كان آدم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن فى الجنة سوى آدم وحواء وكان الخطاب لهما بلاواسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى ﴿ ولا تقربا ﴾ الآية والملائكة رسل الله تعالى فلا يحتاجون الى رسول آخر لان الخطاب لآدم وحده وادخال حواء فى النهى من باب تغليب المخاطب على الغائب على مايدل عليه قوله تعالى ﴿ اسكن انت وزوجك الجنة ﴾ الآية ﴿ **قوله** مبنى الاستدلال الاول ﴾ وهو قوله اما نبوة محمد عليه الصلوة والسلام الى قوله وقد يستدل ارباب البصائر على اظهار المعجزة على التعيين وهو كلام الله تعالى الذى اشار اليه بقوله احدهما او على سبيل الاجمال وهو سائر معجزاته التى اشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه الى آخره ومبنى الاستدلال الثانى وهو قوله قد يستدل احدهما ماتواتر من احواله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم الى آخره ﴿ **قوله** وماروى من ان عيسى عليه السلام الى آخره ﴾ يعنى مايورد من ان ماروى من ان عيسى

عليه السلام يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان قبول الجزية واجب فى شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع ذلك الايراد ان النبى عليه السلام بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية الى وقت نزول عيسى عليه السلام فان الانتهاء يكون من شريعة نبينا فلا نسخ (**قوله** على انه الى آخره) اى على انا نقول يجوز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة قبول الجزية الاحتياج الى المال من جهة اعطائه عساكر الاسلام ليحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى عليه السلام تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار (**قوله** كما فى سقوط نصيب مؤلفة القلوب) اى كسقوط حصة مؤلفة القلوب عن مصارف الزكوة فانهم كانوا قوما قد اسلموا ونيتهم ضعيفة فيه فيتألف قلوبهم بالاعطاء او اشراف يترتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظائرهم واتباعهم وقيل اشراف يتألفون على ان يسلموا وكان عليه السلام يعطيهم من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المؤلفة فى زمان النبى عليه السلام لتكثير سواد الاسلام فلما اعزه الله تعالى وكثر اهله سقط ذلك فى زمن ابى بكر رضى الله تعالى عنه فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل نسخ باجماع الصحابة وباجتهادهم على ما فى شرح التأويلات ولا يشترط للنسخ زمانه عليه السلام على ما قال بعض المتأخرين كما فى النهاية وانما سمى بمؤلفة القلوب لانه قد الف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال (**قوله** مثل العقل والضبط والعدالة الى آخره) واما العقل فهو نور فى الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالنور الحسى المبصرات ويعتبر كماله وهو مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبى والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه فلا يقبل رواية من اشتهرت غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب من حفظه او مساهلته بعدم الاهتمام بشان الحديث وان وافق القياس لفوات اصل الضبط بالنسيان او بعدم الاهتمام واما العدالة فهى الاستقامة فى الدين ويعتبر كماله بان يكون المرء منزجرا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا تقبل رواية

الفاسق لفوات اصل العدالة ولا المستور فى زماننا وهو الذى لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عدالته واما الاسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عليه الصلوة والسلام ولا يكتفى بظاهره وهو نشوه على طريقة المسلمين وثبوت الاحكام بتبعية الابوين بل اعتبر كماله ايضا وهو البيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان عاقلا ضابطا عادلا فى دينه لانه قد يتعمد الكذب للتعصب فى الدين واما عدم الطعن فهو ان لا يكون الراوى مجروحا فى روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما من الراوى بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا او من غيره فاما من الصحابى فيكون جرحا ان كان فيما لا يحتمل الخطأ والا فلا وان كان من ائمة الحديث فان كان مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح لا يكون جرحا وان كان مفسرا بما هو جرح شرعا اتفاقا والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والتعصب يكون جرحا والا فلا وتفصيل جميع ما ذكرنا فى كتب الاصول (**قوله** اذ لو جاز الى آخره) يعنى لو جاز كذب النبى فى الاحكام التبليغية جوازا وقوعيا لبطل دلالة المعجزة على صدقه فيما اتى به من الله تعالى مع ان دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية انما قيدنا الجواز بالوقوعى لان الجواز العقلى لا ينافى الدلالة العادية فانا نعلم بالضرورة ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه فى نفسه (**قوله** وهكذا فى السهو الى آخره) اى هكذا لا يجوز صدور الكذب عنه فى الاحكام التبليغية سهوا عند الاستاذ وجمهور المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة على صدقه فى جميع ما اتى به مطلقا (**قوله** وقال القاضى الى آخره) اى قال القاضى البلاقلانى انه يجوز صدور الكذب عنه فى الاحكام التبليغية سهوا لان دلالة المعجزة فى الاحكام التى تعمد وقصد اليه واما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة فلا ينافى جواز الكذب سهوا الدلالة المعجزة هذا والمعتمد عليه انه لا يجوز الكذب عنهم فى الاحكام التبليغية مطلقا (**قوله** يعنى به ما سوى الكذب فى التبليغ) اى فى الاحكام التبليغية كذبا كان او غير كذب كسائر الذنوب والمعاصى (**قوله** ويرد عليه الى آخره) اى يرد على ما قالوا انه لو تم لدل على انه يمتنع ظهور الكبيرة عنهم لانه الموجب للنفرة والكلام فى انه يمتنع صدور الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقا للمقصود (**قوله** اذا ولى الاوقات) بالتبعية وقت

الدعوة لقلة الموافقين بل عدمها و كثرة المخالفين (**قوله** فيه بحث الى آخره) هذا وارد على كلا وجهى الرد وليس خاصا بقوله وايضا منقوض بدعوة الى آخره كما توهم وحاصله انه يجوز ان يكون دفع الخوف فى بعض الصور و فى بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما اعلم الله تعالى موسى وهارون دفعة بقوله ﴿لاتخافا اننى معكما اسمع﴾ (**قوله** اى بطريق صرف النسبة الى غيرهم الى آخره) يعنى ان المراد بصرف الظاهر هو الفرد الخاص وهو صرف نسبة الذنب الى غير الانبياء كما فى قوله تعالى فى حق آدم وحواء ﴿جعلاله شركاء فيما آتيهما﴾ اى جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى ﴿عما يشركون﴾ وانما قلنا ان المراد ذلك لان الحمل على ترك الاولى ايضا صرف عن الظاهر فلايحسن المقابلة بينهما (**قوله** وفيه توجيه آخر الى آخره) اى فى عبارة الشارح توجيه آخر بان المراد بصرف الظاهر ماعدا ترك الاولى بحمل العام على ماعدا الخاص بقرينة المقابلة (**قوله** وفيه مافيه) اى فيه من التكلف مافيه بان دعوى كون اولاد آدم عليه الصلوة والسلام حقيقة عرفية فى نوع الانسان ودعوى التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لايكفى فى الاستدلال (**قوله** وقد يوجه) اى قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه عليه الصلوة والسلام افضل اولاد آدم عليه السلام ولاشك ان فى اولاده من هو افضل منه على اختلاف الاقوال فقيل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لانه روح الله وصفيه والافضل من الافضل افضل فيكون نبينا افضل من آدم ايضا وهو الظاهر (**قوله** والاولى ان يستدل بقوله انا اكرم الاولين الى آخره) واما قوله عليه السلام ﴿لاتخيرونى على اخى موسى ومايبنغى لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى﴾ فتواضع منه ويجوز ان يكون توقفا منه قبل علمه بكونه افضل اومنعا منه فى اصل معنى النبوة على مااشير اليه بقوله تعالى ﴿لانفرق بين احد من رسله﴾ (**قوله** اذ الاصل فى الاستثناء الى آخره) اى الاستثناء الحقيقى هو المتصل لان الاستثناء الاخراج فلايتصور الاخراج بدون الدخول واما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس قسما منه حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى الظاهر (**قوله** وقد يجاب عنه بان امر الاعلى الى آخره) وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل ابليس قدكفر الى آخره بان الجن ايضا مأمورون مع الملائكة الا انه استغنى بذكر الملائكة

عن ذكرهم للقطع بان امر الاعلى يستلزم امر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتذلل علم ان الاصاغر ايضا مأمورون به فالضمير فى قوله فسجدوا راجع الى القبيلتين كانه قال فسجد المأمورون الا ابليس وفيه تأمل ظاهر (**قوله** فحينئذ يكون) اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب يعنى فعلى هذا الجواب يكون الامر بالسجود لجماعة من الملائكة كان ابليس داخلا فيهم وعبر عنهم بالملائكة تغليبا للاكثر على الاقل اوالاشرف على الادنى فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخلافيهم لكن تسميته ملكا مجاز باعتبار التغليب بخلاف الجواب السابق فانه لاحاجة فيه الى تسميته ملكا على سبيل التغليب لان محصله ان الامر للفريقين الا انه استغنى بذكر احدهما عن الآخر (**قوله** اى الكل متحد من حيث انه) اى من حيث كونه كلاما غير متفاوت فى تلك الصفة وانما تفاوتت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن فى اعلى المراتب واقصاها لكون نظمه فى اعلى المراتب من الفصاحة والبلاغة وان حمل على ان كلها كلام الله النفسى فمعنى الوحدة ظاهر فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لاتعدد ولاتفاوت فى نفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهوصفة شخصية لاتعدد ولاتكثر فيه بوجه من الوجوه وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها من حيث النظم اى من حيث الوجود اللفظى لامن حيث الوجود العينى وحاصل التوجيهين ان كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظى المتعدد بالذات وقد يطلق على النفسى الواحد من جميع الجهات فان اريد به فى قوله كلها كلام الله اللفظى فمعنى قوله كلها كلام الله ظاهر لكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهوان ضميرهو راجع الى الكل والمراد بالوحدة الوحدة فى صفة كونه كلام الله تعالى فالمعنى ان جميع الكتب متحد من حيث انه كلام الله تعالى من غير تفاوت فى هذه الصفة وانما تعددت ذواته وتفاوتت مراتبه بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصياته فان القرآن فى اعلى المراتب واقصى الدرجات كما ان نظمه فى اقصى مراتب الفصاحة والبلاغة وان اريد بكلام الله تعالى فى قوله كلها كلام الله الكلام النفسى فمعنى قوله كلها كلام الله كلها دليل على كلام الله الازلى القائم بذاته تعالى ومعنى قوله وهو واحد ظاهر وهو ان كلام الله الازلى واحد شخصى لاتعدد فيه ولاتفاوت وانما التعدد والتفاوت فى نظم المقروء اى فى الكلام

اللفظى الدال عليه (**قوله** فعطف التفاوت على التعدد الى آخره) يعنى اذا كان المراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظى ويكون المعنى الكل متحدا من حيث كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد فى قوله وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقروء قريبا من العطف التفسيرى بمعنى انه كما يكون المقصود بالبيان هو المعطوف المفسر ويكون ذكر المعطوف عليه استطراديا لايكون فيه كثير فائدة كذلك المقصود بالبيان فى بيان جهة تفاوت الكتب وترجيح بعضها على بعض اذ الخفاء انما هو فيه دون بيان تعددها لان ذلك على ذلك التقدير ظاهر غير محتاج الى البيان فذكرها استطرادى ليس فيه كثير فائدة ولذا ترك المحشى اخذ التعدد فى بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوت من حيث خصوصيات الى آخره ولم يقل وان تعدد وتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما لم يجعله عطفا تفسيريا ليكون التعدد محمولا على معناه الحقيقى على مامر تقريره (**قوله** والاول انسب بقوله الى آخره) اى التوجيه الاول انسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد لايتصور فيه تفضيل فان معناه الظاهر كما ان القرآن كلام واحد لايتصور فى كونه كلاما تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التى هى من جملة خصوصياته يكون بعض سوره افضل كذلك جميع الكتب كلام واحد لايتصور فيه تفاوت وتفضل من تلك الحيثية الا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك ظاهر وانما قال انسب لانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثانى بان يقال معناه كما ان القرآن دال على كلام واحد لايتصور فيه تفاوت وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام اللفظى الدال عليه يكون بعض السور افضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد لاتفاوت فيه اصلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظى الدال يكون بعض الكتب افضل من بعض لكنه خلاف الظاهر (**قوله** يفهم منه ان المعراج الى آخر) وذلك لان الحق المفسر بالثابت بالخبر متعلق بالمجموع فيكون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا (**قوله** وماثبت بطريق الى آخره) يعنى كون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا ليس مخالفا لما ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة او الى العرش او الى غير ذلك آحاد لان ماثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة او الى العرش او الى طرف العالم لا الى مطلق العلى حتى ينافيه (**قوله** وقد يجاب بان المراد الى آخره) اى قد يجاب عن الاستدلال بالآية بانا سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا فى المنام

(لكن)

لكن لانسلم ان الآية نازلة فى شان المعراج فان المراد بالرؤيا الواقعة فيها رؤية هزيمة الكفار فى غزوة بدر فانه عليه السلام رآى فى المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والآية نازلة فى شانه (**قوله** وقيل) اى فى الجواب عن الآية سلمنا ان المراد الرؤيا فى المنام لكن المراد بها رؤيا انه سيدخل مكة فانه رآها قبل دخوله فيها على ماقال الله تعالى ﴿لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام﴾ الآية (**قوله** وقيل الى آخره) اى فى الجواب عن الآية سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا فى المنام وان الآية نازلة فى شان المعراج لكن تسميته رؤيا على طريق المشاكلة لقول المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماه الله تعالى بها تهكما واستهزاء بهم كما فى قوله تعالى ﴿اين شركائى﴾ فان المشركين كانوا يسمون مايعبدونه شركاء فسماه الله تعالى شركاء ايضا بطريق المشاكلة لقولهم تهكما بهم واستهزاء (**قوله** والاولى ان يجاب الى آخره) انما كان اولى لانه قد وقع فى بعض الروايات (مافقد جسد محمد ليلة المعراج عن مشاهدة) ولايخفى ان الجواب الذى ذكر الشارح لايتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين فكان اولى ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى الفهم هذا لكن القول بتعددها من غير نص يدل عليه لايخلو عن اشكال (**قوله** وفيه نظر بل هى ستة بضم الارهاص الى آخره) لم يجعل السحر داخلا لانه ليس من الخوارق على مامر فى صدر الكتاب ووجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم او الكافر والاول اما ان لايكون مقرونا بكمال العرفان وهو المعونة او يكون وحينئذ اما مقرون بدعوى النبوة فهو المعجزة اولا وحينئذ لايخلو اما ان يكون ظاهرا من النبى قبل دعواه فهو الارهاص والا فهو الكرامة والثانى اعنى الظاهر على يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج اولا فهو الاهانة (**قوله** فيه بحث لان الخوارق الارهاصية الى آخره) يعنى لانسلم ان المدعى ليس الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعى ظهور امر خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء لان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فان المعتزلة ايضا قائلون بها والا اى وان كانت الخوارق الارهاصية محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها لفظيا فى مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها كرامة والمعتزلة ارهاصا ولايخفى فساد ذلك (**قوله** على ان سؤال زكريا الى آخره) بحث على قوله بل لم يكن لزكريا علم بذلك * وحاصله انا لانسلم ذلك

قولكم والا لماسأل بقوله (انى لك هذا) قلنا يجوز ان يكون السؤال امتحانا
لمعرفةمريم بمعجزته (**قوله** اعلم ان بينا بالف الاشباع الى آخره) اعلم ان بين
مصدر بمعنى الفراق فتقدير جلست بينكما اى مكان فراقكما و جلست بين
خروجك ودخولك اى زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الى المفرد فلماقصد
اضافته الى الجملة اشبعت الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه
المضاف اليه لانها انما تؤتى للوقف او زيدت ما الكافة فى آخره لانها تكف
المقتضى عن الاقتضاء (**قوله** وهو من الظروف الزمانية الى آخره) فانه
اذا زيدت فى آخره الالف او كف بما واضيف الى الجملة لايكون الا للزمان
وان كان عند اضافته الى المفرد مستعملا فى الزمان والمكان كما ذكرنا لانه
لايضاف من ظروف المكان الى الجملة الا حيث واما كونها لازمة الاضافة بل
الى الجملة الاسمية فمما وقع فى اللباب لكن قال الشارح الرضى يدخلان الماضى
والمستقبل ايضا وقال ابن مالك يلزمان الاضافة الى الجملة وما قيدها بالاسمية
(**قوله** وفيهما معنى المجازاة) اى فى بينا وبينما معنى الشرط كما فى اذا وهو
تعليق امر بآخر (**قوله** فان تجرد عن كلمتى المفاجأة الى آخره) اى ان تجرد
جوابه عن كلمتى المفاجاة وهما اذ واذا كما فى قول الاصمعى * فبينا نحن نرقبه اتانا *
فهو العامل فى بينا اذلا مانع يمنعه من العمل حينئذ فمعنى قولنا فبينا نحن نرقبه اتانا
بين اوقات نحن نرقبه وان لم يكن مجردا عن كلمتى المفاجأة فالعامل فى بينا
وبينما معنى المفاجأة الكائن فى تينك الكلمتين اى كلمتى المفاجأة وليس العامل
هو الجواب لانه مجرور باضافة اذ واذا اليه وما فى صلة المضاف اليه لايتقدم
على المضاف لانهما لم يعهد كلمة واحدة بعض اجزائها مقدم من وجه مؤخر
من وجه آخر فكذلك ماهو بمنزلتها فى المعنى فمعنى قوله بينما رجل يسوق
بقرة اذا التفت البقرة فاجأت زمان التفات البقرة بين اوقات رجل يسوق هكذا
حققه فى شرح اللباب ولعل هذا مبنى على تجريد اذ واذا عن معنى الظرفية
والا فلايخلو اما ان يكونا ظرفى مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما
هو الجواب كما انه عامل فى اذ واذا لان اذ واذا حينئذ غير مضاف اليه حتى يمتنع
عمله فان ظرفى مكان لايضاف الى الجملة الا حيث او ظرفى زمان كما هو
مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لايكون لفعل واحد ظرفا الزمان والاحسن
ماقال الشارح الرضى فى بيان اعرابهما المحلى عند دخول اذ واذا فى جوابهما
ان اذ واذا ان كانا ظرفى مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم

المانع فكان اذ واذا منصوبين فى محل على انهما ظرفا مكان له وبينا وبينما
على انهما ظرفا زمان له فتقدير بينا زيد قائم اذا رآى هذا بين اوقات
قيام زيد فى ذلك المكان اى مكان قيامه وان كانا ظرفى زمان فهما مضافان
مخرجان عن الظرفية مبتدأن خبرهما بينا وبينما فالتقدير وقت رؤية زيد
هذا كائن بين اوقات قيامه (**قوله** وهو مستحيل منه لانه متدين الى آخره) حتى
لو ادّعى الرسالة لايظهر على يده الخارق عادة (**قوله** وقد سبق فى صدر
الكتاب الى آخره) اشارة الى دفع مايقال كيف يكون الكرامة معجزة لنبيه
لان المعجزة مأخوذة فى مفهومها ان يكون مقرونا بالدعوى ولا دعوى فى الكرامة
وحاصل الدفع ان عدّها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه
لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال (**قوله** ومثل هذا السوق الى آخره) هذا دفع
مايقال ان منطوق الحديث نفى افضلية احد على ابى بكر لا نفى المساواة فلا يثبت
افضليته وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال فى العرف لاثبات
الافضلية وان كان المنطوق لايفى بذلك فانك اذا قلت لا رجل افضل من زيد
يفهم منه اثبات افضلية زيد قطعا (**قوله** يرد عليه انه ان اريد بعد موت الى آخره)
يعنى اذا اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبى عليه السلام
لم يفد التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبى صلى الله عليه وسلم
او بعد بعثته وان اريد زمان بعثة النبى يفيد منطوقه تفضيله على النبى فلا بد
من تخصيص النبى صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء اريد بعد
موت النبى او بعد بعثته لايفيد التفضيل صريحا على سائر الامم وفائدة التقييد
تفيده صريحا ومنطوقه ظاهر لاحاجة الى البيان (**قوله** وكذا ادريس
والخضر والياس الى آخره) وانما اكتفى الشارح بذكر عيسى لان حيوته
ونزوله الى الارض واستقراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه
شبهة ولم يختلف فيه احد بخلاف الثلاثة الباقية (**قوله** اى اكثر اهل السنة
والجماعة الى آخره) انما فسر السلف باكثر اهل السنة لئلا ينافى قول الشارح فيما بعد
وكان السلف كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان (**قوله** اذ لا يعلم الا باخبار من الله
تعالى) وليس الاختصاص بكثير اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا لان الثواب
تفضل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع ويثيب غيره (**قوله** واما كثرة
الفضائل فمما يعلم الى آخره) هذا مخالف لما قال الآمدى انه قد يراد بالتفضيل
اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها فى الآخر

واما بزيادته فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره له وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولاسبيل الى الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها فى نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا ﴿ قوله والمشهور ان ابابكر رضى الله عنه خطب الى آخره ﴾ يعنى ان ماذكره الشارح من ان اجتماع الصحابة كان فى يوم وفاة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مخالف لما هو المشهور ان ابابكر رضى الله تعالى عنه خطب فى ذلك اليوم وان الاجتماع كان فى اليوم الثانى من وفاته وقت الصبح ﴿ قوله سقيفة بنى ساعدة ﴾ فى الصحابة السقيفة الصفة ومنه سقيفة بنى ساعدة ﴿ قوله بشبهة هى ترك القصاص عن قتلة عثمان رضى الله تعالى عنه ﴾ متعلق بقوله بغوا يعنى ان معاوية واحزابه بغوا عن طاعته بشبهة هى ترك القصاص عن قتلة عثمان رضى الله عنه وظن ان تأخير امرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالائمة وتعرض الدماء للسفك وظن علىّ رضى الله عنه ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدى الى اضطراب امر الامامة لايكون اصوب فى بدايتها فرأى التأخير اصوب به حتما ﴿ قوله ويحتمل ان يراد الى آخره ﴾ اى يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة فى الحديث الخلافة على الولاء وهو ان لايقع فيها فتور امارة سواء كانت كاملة لايشوبها شىء من المخالفة اولا فبين جواب الشارح والمحشى فرق ظاهر فما ذكره الفاضل المحشى من ان هذا المعنى ليس مغايرا لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب اولى من جواب الشارح لانه يشكل عليه بخلافة عثمان وعلىّ رضى الله تعالى عنهما فانه خالف معهما اهل البغى فكيف يصح ان الخلافة التى لايشوبها شىء من المخالفة ثلثون سنة وايضا حصر الخلافة الكاملة فى ثلثين لايقتضى ان يكون بعدها ملكا وامارة بل خلافة غير كاملة ﴿ قوله فان وجوب المعرفة يقتضى الى آخره ﴾ فيه بحث لانه بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد الامام لاعلى وجوب نصبه ﴿ قوله وهذه الادلة ﴾ اى قوله لقوله عليه الصلوة والسلام وقوله ولان الامة قد جعلوا الى آخره وقوله ولان كثيرا من الواجبات ﴿ قوله فلبطلان قاعدة الوجوب ﴾ متعلق بقوله لاعلى الله اصلا وقوله والحسن والقبح العقليين متعلق بقوله لايجب علينا عقلا ﴿ قوله وقد يقال المراد بالامام الى آخره ﴾ اى المراد بالامام فى الحديث

هو النبى عليه الصلوة والسلام كما فى قوله تعالى ﴿ انى جاعلك للناس اماما ﴾ اى نبيا فالمعنى من مات ولم يعرف نبىّ زمانه فقد مات ميتة جاهلية فلا اشكال ﴿ قوله والمعصية ضلالة ﴾ اى انما كان عصيان الامة كلهم باطلا لانه ضلالة والامة لاتجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام ﴿ لاتجتمع امتى على الضلالة ﴾ ﴿ قوله وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية الى آخره ﴾ حاصله تخصيص الحديث بان المراد من مات ولم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وبهذا الحديث يندفع الاشكال بعد الخلفاء الراشدين العباسية ايضا ﴿ قوله ان قلت حقيقة العصمة على ماذكر الى آخره ﴾ يعنى ان العصمة على ماذكره الشارح عدم خلق الله الذنب وعدم خلق الذنب يقتضى وجود الذنب فيكون غير المعصوم مذنبا فكيف لايكون ظالما وانت تعلم ان هذا الاعتراض مما لاورود له لان الظلم على ماقرره المجيب اخص من المعصية لانه المعصية المسقطة للعدالة مع عدم التوبة فلايلزم من كون غير المعصوم عاصيا مذنبا ان يكون ظالما اللهم الا ان يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم اخص من المعصية بناء على مااشتهر من ان الظلم وضع شىء فى غير محله ﴿ قوله قلت معنى قوله حقيقة العصمة الى آخر ﴾ يعنى التعريف الذى ذكره الشارح ههنا تعريف بالغاية واما تعريفها الحقيقى على ماذكره فى شرح المقاصد فهو انها ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها وليس يلزم ان من ليس له تلك الملكة ان يكون عاصيا بالفعل لجواز ان لايكون له ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه دائما فغير المعصوم لايلزم ان يكون عاصيا حتى يكون ظالما ولايخفى عليك ان حمل قوله حقيقة العصمة ان لايخلق الله تعالى الى آخره على ان غاية العصمة ومآلها ذلك ينافيه اتيان لفظ الحقيقة والحق ان العصمة كالشجاعة تقال على الملكة التى هى مبدأ الآثار وعلى نفس الآثار ايضا والشارح بين فى شرح المقاصد المعنى الاول وفى هذا الشرح المعنى الثانى فلاتدافع بين كلاميه ﴿ قوله ثم ان الظلم الى آخره ﴾ جواب ثان عن الاعتراض يعنى على تقدير ان يكون حقيقة العصمة عدم خلق الذنب لايلزم ان يكون غير المعصوم ظالما لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم اخص من المعصية لانه التعدّى على الغير فليس كل معصية ظلما حتى يكون غير المعصوم ظالما وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى التعدى على نفسه كما فى وصف المؤدى بالظلم على نفسه ﴿ قوله وقد يجاب الى آخره ﴾ اى وقد يجاب

عن احتجاج المخالف بقوله تعالى ﴿ لاينال عهدى الظالمين ﴾ ان المراد بالعهد عهد النبوة على ماهو رأى اكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى ﴿ انى جاعلك للناس اماما ﴾ فان امامته بالنبوة لابالرياسة الكاملة فمن قال ان هذا الجواب خلاف الظاهر فقد عدل عن الظاهر ﴿ **قوله** وقد يجاب بان معنى جعل الامامة شورى الى آخره ﴾ يعنى ان هذا الاعتراض انما يرد لوكان معنى قوله جعل الامامة شورى انه جعل اقامة امر الامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه تعين الامامة ذات مشورة بين ستة ويؤيده مافى تبصرة الادلة فوّض اليهم لينظروا فنصبوا للامامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال فى تفسير شورى لاينفردون بامر اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الشارح ﴿ **قوله** وهو امر آنى ابتداء زمانى بقاء ﴾ هذا دفع مايقال ان الآية انما تدل على نفى الوصول وهو امر آنى لابقاء له فيدل على نفى حصول عهد الامامة للظالمين ولايدل على نفى بقائه له حتى يدل على انعزال الامام بالفسق * وحاصل الدفع ان الوصول آنى ابتداء زمانى بقاء فان الشئ اذا وصل بشئ يكون حدوث ذلك الوصول فى الآن ويكون ذلك الوصول باقيا الى زمان الانفكاك بينهما فيكون مفهوم الآية لايصل عهدى الظالمين ابتداء وبقاء فيدل على الانعزال قطعا ﴿ **قوله** لانا نقول الوصول الى آخره ﴾ حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدرى والمعنى المصدرى للوصول امر آنى والباقى انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدرى المسمى بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فلاتدل الآية الاعلى نفى وصول الامامة للفاسق ابتداء ﴿ **قوله** على ان صيغ الافعال ﴾ اى على انا لوسلمنا انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الآية لايحدث وصول العهد للظالمين فلايدل على الانعزال ايضا ﴿ **قوله** يرد عليه ان اريد بالعصمة الى آخره ﴾ يعنى ان اريد بالعصمة فى قوله ولان العصمة ليست بشرط الى آخره ملكة الاجتناب فسلمنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب اعنى استلزام الدليل للمدعى غير تام اذ المطلوب انه لايشترط عدم الفسق فى بقاء الامامة ولايلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان اريد بالعصمة عدم الفسق فالتقريب تام لكنا نمنع عدم اشتراطه فى الامامة ابتداء وقوله قالوا الى آخره تأييد لاشتراط عدم الفسق ﴿ **قوله** اعلم ان مباحث الامامة الى آخره ﴾ مقصود المحشى

(دفع)

دفع مايقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب عليهم ام لا فكيف عدّها الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظاهر ﴿ **قوله** هو مكيال مخصوص الى آخره ﴾ اى النصيف مكيال مخصوص اصغر من المدّ فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع الى احدهم وقد يجئ النصيف بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع للمدّ وهو ظاهر ومعنى الحديث لو انفق احدكم مثل احد ذهبا مابلغ ثوابه ثواب انفاق احد من اصحابى مدّا ولا نصفه وذلك لان انفاقهم كان فى الضرورة وضيق الحال فى نصرة النبى عليه السلام وحمايته مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم وذلك مفقود بعد غلبة الاسلام ﴿ **قوله** اى فاحبهم بحبتى ﴾ اشارة الى ان الجار متعلق بما بعدها دون المعنى المصدرى والى ان الحب بمعنى المحبة والباء فى بحبتى صلة واداة للفعل مكملة اياه وهو احد معانى الباء على مافى شرح المصباح وليست للسببية والالصاق على ماقال الفاضل المحشى لفوات المعنى الذى ذكره المحشى بقوله بمعنى ان المحبة المتعلقة الى آخره ﴿ **قوله** والفروج على السروج ﴾ الفروج جمع فرج والمراد ذوى الفرج اعنى المرأة والسروج جمع السرج وفى الحديث ﴿ لعن الله الفروج على السروج ﴾ ﴿ **قوله** يدل على انه المناط ﴾ فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على مابين فى الاصول ﴿ **قوله** اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه الى آخره ﴾ مثال المحكم قوله عليه السلام ﴿ الجهاد ماض الى يوم القيامة ﴾ فان قوله يوم القيامة سدّ باب النسخ ومثال المفسر قوله تعالى ﴿ وقاتلوا المشركين كافة ﴾ فان قوله كافة سدّ باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا ومثال النص قوله تعالى ﴿ مثنى وثلاث ورباع ﴾ فانه سيق لبيان العدد فهو نص فيه وظاهر فى حل النكاح لانه قد علم الحل من آية اخرى اعنى قوله تعالى ﴿ واحل لكم ماوراء ذلكم ﴾ ومثال الخفى قوله تعالى ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ﴾ فانه قد خفى فى النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر ومثال المشكل قوله تعالى ﴿ وان كنتم جنبا فاطهروا ﴾ فانه وقع الاشكال فى الفم فانه باطن من وجه حتى لايفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لايفسد بدخول شئ فى الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى حتى وجب غسله فى الجنابة وبالباطن فى الصغرى فلايجب غسله فى الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى ﴿ وان كنتم جنبا فاطهروا ﴾ بالتشديد يدل

على التكلف والمبالغة ومثال المجمل قوله تعالى ﴿وحرم الربوا﴾ لان الربوا فى اللغة الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اى فضل ثم لما بين النبى عليه السلام بالاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علته ويحكم فى غير الاشياء الستة ومثال المتشابه المقطعات فى اوائل السور واليد والوجه ونحوها كذا فى التوضيح (**قوله** ولم يكن المستحل الى آخره) يعنى ان تكفير هذا متصور بوجهين احدهما ان لا يكون مؤولا اصلا او يكون مؤولا ولكن فى ضروريات الدين وعلى كلا التقديرين يكفر (**قوله** فتاويل الفلاسفة الى آخره) اى اذا كان عدم الكفر مشروطا بان لا يكون مستحله مؤولا فى غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحوه مثل الجنة والنار والتنعيم والتعذيب لا يدفع كفرهم لان ذلك من ضروريات الدين والتأويل فى ضروريات الدين لا يدفع الكفر (**قوله** هذا فى غير الاجماع الى آخره) يعنى كون استحلال المعصية الثابتة بالدليل موجبا للكفر انما هو فى غير الاجماع القطعى من الكتاب والسنة واما كفر منكر الاجماع القطعى ففيه خلاف * قال الشارح فى التلويح اما الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف فى غيره (**قوله** اى على تقدير كون الجازم عاصيا) انما قيد بهذا ليصح ترتب قوله فيلزم ان يكون المعتزلى مطيعا او عاصيا كافرا لانه اما امن او يأس (**قوله** معنى هذه القاعدة الى آخره) دفع لما يقال ان من واظب طول عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من اهل القبلة * وحاصل الدفع ان هذه القاعدة انما هو فى المسائل الاجتهادية لا فى ضروريات الدين اذ منكرها كافر بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة الى هذا التقييد لان اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من اهل القبلة (**قوله** ثم ان هذه القاعدة الى آخره) المقصود دفع ما ذكره الشارح فيما سيأتى بقوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احدا من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن او امثاله مشكل * ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعرى وتابعه اكثر الفقهاء وهو المروى فى الملتقى عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى واما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم فى تلك القاعدة وقالوا

(يكفر)

يكفر الشيعة والمعتزلة فلا يتحد القائل بالقضيتين فلا احتياج الى الجمع (**قوله** اى اطلاعه الى آخره) يعنى ليس المراد بالمطالعة ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقا سواء كان بلا واسطة او بواسطة القاء الجن (**قوله** والمعنى ان له تعلقا وقربا الى آخره) اى معنى انه له مس من الجن ان له تعلقا وقربا من الجن لا المعنى الظاهر من المس وهو الملامسة (**قوله** رئى فعيل) من رأى يرى رأيا فهو رئى بمعنى فاعل فالمعنى ان له تعلقا وقربا من الجن (**قوله** وتابعة اسم لفريق من الجن) والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية (**قوله** وغوره الى قعر الارض) غار الماء يغور غورا اى سفل فى الارض (**قوله** بضم الفاء اسم كالفتوى وبمعناه) اذ هو ما افتى به الفقيه وقد يفتح الفاء (**قوله** فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشر سنة) ومن هذا يعلم ان حكم سليمان عليه السلام كان بالاجتهاد لعدم سن الوحى (**قوله** ثم يرادون) اى يرد كل واحد من صاحب الحرث والغنم لكل من الحرث والغنم الى صاحبه (**قوله** وقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت) ومن هذا يعلم ان حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد والا لما جاز له الرجوع عنه ولما جاز لسليمان خلافه (**قوله** واعترض على هذا الدليل الى آخره) يعنى لا نسلم انه لو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة لانه يجوز ان يكون تخصيصه عليه السلام بالذكر لكون ما فهمه احق وافضل وان كان ما فهمه داود عليه السلام ايضا حقا يشعر بذلك قوله غير هذا اوفق بصيغة التفضيل فكانه قال هذا حق لكن غيره احق يشعر بذلك (**قوله** تعالى وكلا آتيناه حكما وعلما) فانه يفهم منه اصابتهما فى فصل الخصومات والعلم بامور الدين واما اعتراض سليمان عليه السلام فمبنى على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطأ عن غيرهم (**قوله** اعترض عليه بان الاجماع الى آخره) يعنى ان الاجماع بان الثابت بالنص واحد انما هو فيما ثبت به صريحا وهو فى غير الاجتهاديات والبحث فى الاجتهاديات الثابتة حكمها بالنص معنى فلا يستلزم الدليل المطلوب لعدم تكرر الاوسط اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحا فهو واحد (**قوله** على القياس الى آخره) اى على انا لا نسلم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بان كل مجتهد مصيب مثبت بالحكم فلا يتم الدليل (**قوله** اعترض عليه بانه ان اريد الى آخره) يعنى ان اريد انه لا تفرقة فى العمومات الواردة انه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت

بالعمومات صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادى فسلم لكنه لايثبت المطلوب اذالمدعى ان الحق فى الاجتهاديات واحد وهو انما يتم لو انتفت التفرقة بين الاشخاص فيها وان اريد انه لاتفرقة فى العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقا سواء كان اجتهاديا اوغيره فممنوع بل هو اول المسئلة ومحل النزاع * قال الشارح فى التلويح والاصوب ان يقال لوكان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد سيما اذا استفتى عامى لم يلتزم تقليد مجتهد معين من المجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر علمه على شىء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقى الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا ﴿ **قوله** الوجهان الاولان يفيدان الى آخره ﴾ يعنى ان الوجهين الاولين وان كان يفهم منهما صريحا تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة لاسائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيلا بناء على انه لاقائل بالفصل بين آدم وغيره من الرسل لكن لايفيد ان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة ﴿ **قوله** فاما ان يخص الى آخره ﴾ يعنى ان تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور فى الآية بوجهين اما بان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء اويكون المراد هو الرسل من اولادهما فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة الملائكة واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ماسوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط ولايفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لايثبت المدعى ويمكن ان يقال ان مقصود الشارح ان الآية على عمومها باق ولايخص آل ابراهيم وآل عمران ولاالعالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلايرد الاعتراض الذى اورده المحشى ﴿ **قوله** لكن الثانى اولى ﴾ يعنى ان تخصيص العالمين اولى من تخصيص آل عمران وآل ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص انما حصل بسببه ﴿ **قوله** وقد قال عليه السلام افضل الاعمال احمزها ﴾ وفى حديث ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ﴿ ان احسن الاعمال احمزها ﴾ اى امتنها واقواها كذا فى الصحاح ﴿ **قوله** وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد الى آخره ﴾ لايخفى عليك ان المنع الذى ذكره متجه فى عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر اعنى اتقياء

المؤمنين فيتم الدليل على عمومه * هذا نهاية ماأردت ايراده فى هذا الكتاب مستعينا بالملك الوهاب * وعليه التكلان فى كل باب * الحمد لله على الاتمام * والصلوة على سيدنا محمد خير الانام * وعلى آله واصحابه الكرام

الحمد لله الذى توحد فى جليل ذاته * وتقدس فى علىّ صفاته * سبحانه مااعظم شانه * اله احصى كل شىء علما * وقهر خلقه حكما ووسعهم حلما * والصلوة والسلام على سيد ولد آدم محمد المجتبى المختار * المصطفى المبعوث بصحيح العقائد * وجليل الفوائد * لاهل البرارى والقفار * وعلى آله منار الهداية * وصحابته كواكب الحق وبدور الدراية * وبعد فقد تم طبع هذه الحاشية المفيدة للفاضل المحقق * والكامل المولى المدقق * عبد الحكيم بن شمس الدين السيلكوتى * مع ما بهامشها من تعليقات الفاضل الكلنبوى عليهما رحمة القوى * على حاشية المولى الفاضل الخيالى * عليه رحمة الملك المتعالى * على شرح العقائد للعالم الحقانى * سعد الملة والدين التفتازانى * على المتن المتين والدر الثمين * لعمر النسفى اعلى الله درجتهما فى اعلى عليين * مع غاية الاهتمام والاعتناء فى تصحيحها وقد تصادف ختام طبعها * وكمال ينعها * بالمطبعة العثمانيه بدار الخلافة العلية العثمانيه * فى اواخر ربيع الاول سنة ست عشرة وثلثمائة والف

محمد رمزى البايبوردى المصحح فى المطبعة العثمانيه

محمد نورى الاستانبولى المصحح فى المطبعة العثمانيه

بايزيد درسعاملرندن الحاج الحافظ احمد طاهر القنوى رئيس المصححين فى المطبعة العثمانيه